*MASTER NEGATIVE*
*NO. 93-81518-1*

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

# COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

LEDER, HERMANN

*TITLE:*

UNTERSUCHUNGEN UBER AUGUSTINS...

*PLACE:*

MARBURG

*DATE:*

1901

Master Negative #
93-81518-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

**BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET**

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

189Au4
DZ8
v 1

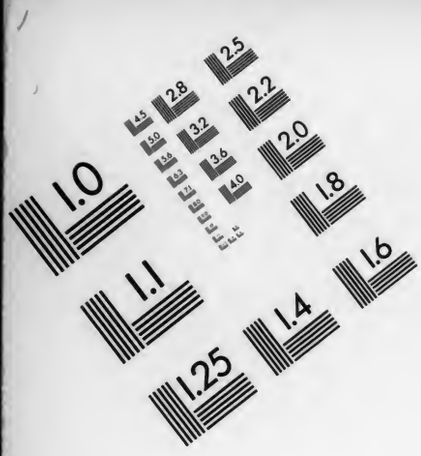
Leder, Hermann, 1875-
Untersuchungen über Augustins erkenntnis-theorie in ihren beziehungen zur antiken skepsis zu Plotin und zu Descartes... Marburg, 1901.
93 p. 23cm.

Thesis, Marburg.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 11/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/24/93
INITIALS BE
FILMED BY: Research Publications



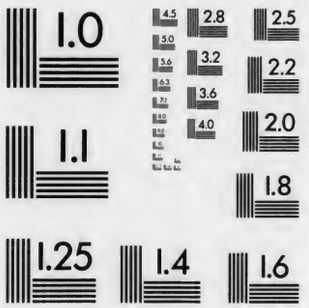
**AIIM**

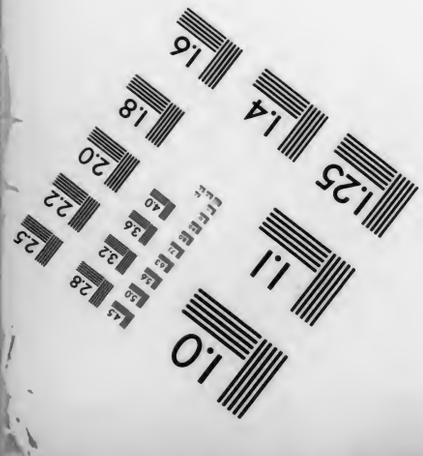
**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

189 Au4 D28

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Contents.

1. Leder, Hermann. Untersuchungen über Augustins erkenntnistheorie in ihren beziehungen zur antiken skepsis, zu Plotin und zu Descartes. 1901.

2. Thimme, Wilhelm. Augustins erster entwurf einer metaphysischen seelenlehre. 1908.

3. Eschweiler, Karl. Die ästhetischen elemente in der religionsphilosophie des hl. Augustin 1909.

Augustine, St. Psychology
no. 1
189 Au4
D26
189 Au4
D26

# Untersuchungen
über
# Augustins Erkenntnistheorie
## in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes.

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

**Hermann Leder**
aus Lauban.

Marburg.
Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).
1901.

Von der Fakultät als Inaugural-Dissertation angenommen
am 5. April 1901.

# Inhalt.


| | | Seite |
|---|---|---|
| I. Teil. | Augustins Verhältnis zur akademischen Skepsis | 1 |
| 1. | Die Aufgabe | 1 |
| 2. | Die historische Stellung der Skepsis | 3 |
| 3. | Die skeptische Lehre | 5 |
| 4. | Der Begriff des Weisen | 7 |
| 5. | Das Wahrscheinliche | 12 |
| 6. | Die Möglichkeit der Erkenntnis | 20 |
| II. Teil. | Augustins Platonismus | 35 |
| 1. | Augustins Rationalismus | 35 |
| 2. | Historische Anknüpfung bei Plotin | 52 |
| 3. | Augustins Spiritualismus | 62 |
| 4. | Plotins Lehre vom Selbstbewusstsein | 72 |
| III. Teil. | Augustin und Descartes | 76 |
| Anhang | | 89 |


Die Werke Augustins sind nach der Benedictiner-Ausgabe (Abdruck von Migne) und die Enneaden Plotins nach der Edition von R. Volkmann (Leipzig 1884) zitiert.

**Verbesserungen.**

S. 7 Z. 6 l. und. — S. 16 Z. 11 l. der. — S. 18 Z. 3 v. u. l. unmittelbare. — S 33 Z. 19 l. Man. — S. 35 Z. 8 l. der. — S. 40 Z. 17 l. unbekümmert. — S. 43 Z. 9 v. u. l. opinio. — S. 52 Z. 10 l. Wissen.

---

I. Teil.

# Augustins Verhältnis zur akademischen Skepsis.[1])

## 1. Die Aufgabe.

Die philosophische Grundlage für Augustins Bekehrung und für seine gesamte spätere Weltanschauung ist, das entnehmen wir seinen „Bekenntnissen", der Platonismus. Es ist bekannt, dass er nach manchen Umwegen an dieses Ziel gelangte — eine lange Zeit manichäischer Spekulation und eine kurze, aber nicht minder bedeutsame als Anhänger der akademischen Skepsis musste er durchlaufen, ehe sein glühendes Verlangen nach philosophischer Erkenntnis in den Schriften der Platoniker ein Genüge fand. — Da uns ein ungünstiges Geschick die Übersetzungen des Victorinus Rhetor, die ihm den Platonismus zugänglich machten, entrissen hat, so dass wir nicht einmal mehr die Titel der übersetzten Bücher bestimmen können, ist es eine recht schwierige Aufgabe Augustins Entwicklung vom Manichäismus zur Skepsis und von dieser zum Platonismus in historischer Klarheit zu erfassen. Und doch müssen wir es in Anbetracht der entscheidenden Bedeutung dieser Wandlung versuchen, den Schwierigkeiten Trotz zu bieten und uns aus Augustins eigenen Auseinandersetzungen mit den Akademikern ein Bild zu entwerfen von den historischen Beziehungen und den gedanklichen Motiven,

1) Litteratur: P. Natorp, Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Altertum. Berlin 1884. R. Hirzel, Unters. zu Ciceros philos. Schr. III. Leipzig 1882/83. D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis. Diss. Argent. 1897.

die ihn zum Abfall von der Skepsis bewogen haben. Wir erhalten so den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Philosophie Augustins, denn seit seiner Bekehrung zum Platonismus hat er eine grundsätzliche Änderung seines Standpunktes nicht mehr vorgenommen, so sehr allerdings im Alter das kirchliche Interesse den philosophischen Eifer der Jugend zu verleugnen, seine Früchte zu beschneiden bestrebt war.

Augustins philosophische Bildung ist zum grossen Teil aus Ciceros Schriften geschöpft. Neben dem späteren Werke über die Trinität sind seine Jugendschriften voll von Citaten aus dem Hortensius und anderen Werken des vielbewunderten Römers. Erst kürzlich hat Ohlmann (l. c.) gelegentlich seiner Verteidigung der geschichtlichen Treue und Glaubwürdigkeit der Jugend-Dialoge (gegenüber Hirzels im „Dialog“ geäusserter Ansicht, dass hier die Unterredungsform nur fingiert sei) neu gezeigt, wie viel Augustins Darstellung vor allem dem Hortensius zu verdanken hat.[1]) Wird auch leider die Feststellung dieser Abhängigkeit von Cicero durch den nur stückweise erhaltenen Bestand der Quellen sehr erschwert, so bieten diese doch ausser den eigenen Werken Augustins die einzige Quelle für dessen Auffassung von der Skepsis, als deren Anhänger er Cicero betrachtet und deren Überwindung er seine ersten Schriften widmet[2]).

1) Ohlmann hat versucht, das Stattfinden und die schriftliche Abfassung der einzelnen Dialoge auf den Tag festzulegen und macht es wahrscheinlich, dass de beata vita und de ordine I zwischen dem 1. und 2. Buche der Schrift gegen die Akademiker verfasst sind. Dies ist um so wichtiger, als während dieser 7 Tage die Academica Ciceros neben dem Hortensius ins Gespräch gezogen worden sind. Trotzdem sind wir, wie sich erweisen wird, berechtigt, die 3 Bücher contra academ. als eine literarische Einheit zu betrachten, die ihre Zusammenstellung nicht nur der Dedikation an Romanianus verdankt (Ohlm. S. 30). — Der Personenwechsel entspricht dem Übergehen vom Problem des Hortensius zu dem der Academica [einen Beleg für die Benutzung der letzteren s. retract. I 1, 4 zu c. ac. III 18, 40].

2) Über Hortensius siehe: Plassberg, de M. T. Ciceronis Hortensio dialogo. Diss. Lpz. 1892. Usener, Gött. Gel. Anz. 1892. I u. Ohlmann l. c. Über die Academica: Krische, Göttinger Studien 1845 und Hirzel, Untersuchungen III. — Augustins Beziehungen zu Varro (civ. d. XIX) bieten noch ungleich grössere Schwierigkeiten.



## 2. Die historische Stellung der Skepsis.

In den Retractationen (I, 1) verbessert Augustin den Titel seiner ersten Schrift aus „contra academicos“ in „de academicis“ — offenbar aus der Stimmung heraus, die ihn der Skepsis gegenüber selten verlassen hat, dass er doch vielmehr ein Fortsetzer und Vollender des Kampfes sei, den die Skepsis gegen den Materialismus entfaltet hatte, als ihr Gegner.[1]) Wohl hat er stets betont, als echter Schüler Platons über jene Akademiker hinaus zu sein; aber es ist nicht nur Dankbarkeit, die ihn stets (Ausnahmen d. h. Stimmungsänderungen und aus der Polemik geborene Einseitigkeiten sind, wie immer bei Augustin, so auch hier in Rechnung zu ziehen) mit Achtung von dem ehrlichen Wahrheitsstreben dieser Männer reden lässt.[2]) Die Akademie war ja im Grunde auf dem rechten Wege, sie hat schon den echten Platonismus besessen; nur hat sie ihn nicht laut geäussert, um erst die eigentlichen Gegner jeder philosophischen Erkenntnis: die Stoiker unschädlich zu machen. Diese Ansicht von dem geheimen Platonismus der Akademie stützt sich nicht auf eine unmittelbare Überlieferung, vielmehr lässt sich (wie Hirzel III, 216 ff. gegen Zeller gezeigt hat) noch genau erkennen, dass ihm von Cicero wohl die Thatsache einer Geheimlehre überkommen war, dass er aber die Identification dieser mit der genuinen Lehre Platons nur als eine persönliche Vermutung aufzustellen wagt[3]). Erst in einem späteren Briefe (118, 16 u. 20) schreibt Augustin die Verheimlichung der eigenen platonischen Ansicht dem Arkesilaos ohne alle Einschränkung zu. Wir stehen also hier vor einer Augustin durchaus eigentümlichen Geschichtsbetrachtung der Skepsis, die diese in die engste Beziehung zum Platonismus bringt. Da sie nicht auf historischer Tradition beruht, ist sie nur zu erklären aus Augustins eigenem Verständnis

1) cf. z. B. Ep. I, 1; Potius eos (sc. Academicos) imitatus sum quantum valui, quam expugnavi, quod omnino non valeo.

2) l. c. Academicos ego, ne inter iocandum quidem, unquam lacessere auderem: quando enim me tantorum virorum non moveret auctoritas, nisi eos putarem longe in alia, quam vulgo creditum est, fuisse sententia?

3) cf. c. ac. III 17, 38 und 20, 43. Ep. I, 3.

des skeptischen Problems, das ihm diese offenbar inhaltlich dem Platonismus äusserst nahe stellte. Dies berechtigte ihn zu der Annahme, dass die skeptische Geheimlehre nur die Lehre Platons gewesen sein könne.

Vor allem ist von Interesse sein Urteil über Philon von Larissa, weil er dessen philosophische Ansichten bei Cicero dargestellt [1]) und von Cicero als den akademischen Standpunkt vertreten fand. [2]) Dieser Philon hatte, so meint er (c. ac. III 18, 41), schon eine Aussöhnung mit den dogmatischen Gegnern der Akademie versucht, nachdem bereits Metrodoros von der strikten Leugnung der Möglichkeit einer Erkenntnis Abstand genommen hatte. Doch sein Versuch war misglückt; er hatte die Akademie nur der Überrumpelung durch Antiochos [3]) ausgesetzt, der nun seine stoischen Dogmen für die alten platonischen Lehren ausgeben konnte. Dagegen traten nun Philon und, den Kampf fortführend, Tullius auf, und sie thaten dies mit solchem Erfolge, dass der vordem so hartnäckige Widerstand nun endgiltig gebrochen war. Erst nachdem so die Wolken des Irrtums zerstreut waren, konnte das reine und leuchtende Antlitz Platons ohne alle Verhüllung von neuem erstrahlen, vor allem in Plotin, der Platon selbst so ähnlich ist, dass man in ihm den wiedererstandenen Platon begrüssen kann. [4]) So betrachtet also Augustin Philon als den Platoniker, der nur noch nicht mit offenen Karten spielen konnte, sondern noch im Hinterhalt gegen die Stoa liegen musste. Mag nun diese Ansicht, die die Akademie zur Parteigängerin Plotins macht, ein historisches Fundament haben in dem „Streben, die Übereinstimmung der mittleren Akademie mit Platon zu erweisen", [5]) das für Philon ein Hauptanlass war, von der radikalen Skepsis der mittleren Akademie zurückzutreten, so ist doch jedenfalls die Annahme einer direkten Linie von Philon über Cicero zu Plotin offenbar eigenstes Gut Augustins; zumal sich für ihre Entstehung in seinem eigenen Entwickelungsgang die Erklärung ohne weiteres anbietet.

1) In der Entgegnung Ciceros in den acad. priora und den Tusculanen. (cf. Hirzel III). Wir dürfen mit Ohlmann (contra Hirzel III. S. 297) auch den Hortensius hinzufügen.

2) Cicero persönlich scheint sich mehr zu Kleitomachos gehalten zu haben, von dem Philon nur in wenigen, unwichtigen Punkten abweicht (Hirzel III. 281 Anm. 291 f.).

3) „feneus ille Platonicus".

4) c. ac. III 18, 41. II 6, 15.

5) Argument der *ὁμολογία*. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa (1892) S. 389. cf. Euseb. Praep. evang. XIV 9, 2. s. auch Hirzel III. 200.



Jedoch diesem Streben, die Skepsis möglichst nahe an den Neuplatonismus heranzurücken, steht ein anderes gegenüber, das ihn zu einem Gegner der sonst so hoch geschätzten Skepsis macht. Hat denn nicht der Platonismus die Skepsis verdrängt in der Geschichte des geistigen Lebens, wie in Augustins eigener Entwickelung? Man muss eben doch bei aller Anerkennung der gesunden Tendenz der Skepsis, ja eben wegen dieser, über ihre Position hinauskommen: der Platonismus Plotins hat sie überflüssig gemacht. Jedoch wäre damit eine eigentliche Gegnerschaft zur Akademie noch nicht begründet. Es möchte vielmehr scheinen, dass mit dem Erfolg ihrer Polemik, d. h. mit der Überwindung der stoisierenden Skepsis durch Cicero die Skepsis mit Ehren den Platz räumen dürfe, und dass der Platonismus nicht als ihr Feind, sondern als Freund ihre Stelle jetzt ausfülle. So wird also die Thatsache, dass Augustin drei Bücher gegen die Akademie geschrieben hat, zu einem Problem: es scheint seinem historischen Urteil zu widersprechen, dass er sich bemüht, sachliche Argumente gegen eine philosophische Lehrmeinung zu sammeln, deren positive Tendenz er selbst anerkennt und deren negativer (polemischer) Absicht er Erfolg wünscht. Von diesem Problem aus müssen wir uns Augustins Stellung vor Augen führen.

## 3. Die skeptische Lehre.

Die philosophische Lehre der antiken Skepsis drückt sich, wie Augustin richtig erkennt, kurz in den zwei Thesen aus: Nihil percipi posse und Nulli rei debere assentiri. — Die erste grundlegende Behauptung, dass nichts erkannt werden könne, fusst auf einer zweifachen Voraussetzung. Einmal nämlich muss sich nach der Forderung der Skepsis alle Erkenntnis an den Phaenomenen bewähren. Die Erscheinungen als solche zu

bestreiten, ist unmöglich, wenn man überhaupt zu einer Objektserkenntnis kommen will. Diesen sensualistischen Ausgang finden wir z. B. in dem Satze des Diogenes Laertius ausgedrückt: *ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον.* — Daneben aber ist die Forderung aufrecht zu erhalten, das Nichterscheinende, das den als nur subjektiv und trüglich erkannten Phaenomenen zu Grunde liegende, wahre Sein über die Erscheinung hinaus und von ihr aus zu erforschen. — So wurzelt die skeptische Lehre in einer subjektivistischen Erkenntnistheorie und einer über die Erscheinungen hinausstrebenden *ζήτησις* nach einer rational bestimmten Objektivität.

Diese *ζήτησις* kann in ihrer Kritik der jeweiligen Erkenntnisinhalte niemals zu einem Abschluss kommen, da sich die Erscheinung ihrem Wesen nach der rationalen Bestimmung entzieht, und so scheint sich die skeptische Problemstellung in der unablässigen Selbstkritik und -zersetzung der Erkenntnis als recht unfruchtbar und kraftlos zu erweisen. Aber die Skepsis starb an dem inneren Kampfe ihrer Principien nicht; denn sie zog nicht, wie zu befürchten, die Consequenz: also ist alles fernere Suchen nach der Erkenntnis der Objektivität, weil sicher erfolglos, aufzugeben, sondern sie gewann aus der inneren Spannung der beiden Gesichtspunkte ein kräftiges Leben. In nie rastendem Eifer stellte sie immer neu die Aufgabe, die mit dem Anspruch der Wahrheit auftretenden Erkenntnisse durch die Kritik ihrer Voraussetzungen zu prüfen und — zu zerstören. — Dadurch dass sie sich die Aufgabe der *ζήτησις* mit diesem Ernst stellte, sah sie sich gehindert, auch nur die These der Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst als eine objektiv giltige zu behaupten. Der unablässigen *ζήτησις* entsprach so die Forderung einer durchgängigen Urteilsenthaltung, der *ἐποχή*. Damit verliert nun auch die Bestreitung der Möglichkeit der Erkenntnis allen dogmatischen Anspruch; sie ergänzt sich und gewinnt ihren specifisch skeptischen Charakter, wenn man sie mit ihrer Consequenz zusammenhält: dass man mangels eines Kriteriums der Wahrheit auch nicht e i n e Behauptung mit dem Urteilsanspruch einer Objektserkenntnis aufstellen dürfe.



Mit dieser Grundrichtung, die alle Skeptiker mit einander gemein haben, verband sich das ethische Interesse an der Bestimmung des höchsten Gutes und des Ideals der Weisheit. Die Skeptiker haben diese bekanntlich in der Ataraxie, der Urteilsenthaltung in dem praktischen Sinne der Emancipation von Begehren and Fühlen, gefunden. Zusammen mit der theoretischen *ἐποχή*, deren Ausfluss sie ist, ist diese praktische das Kennzeichen des skeptischen Weisen.

## 4. Der Begriff des Weisen.

In dieser Anwendung auf den Begriff des Weisen greift nun Augustin im 1. Buch der Schrift gegen die Akademiker das skeptische Problem auf, und zwar knüpft er dabei an die Behandlung an, die diese Frage in Ciceros Hortensius erfahren hatte.

Ein gemeinsamer Ausgangspunkt vereinigt zunächst Augustin mit seinem akademischen Gegner Licentius in dem Satze: Alle Menschen streben nach Glück.[1]) Nach Licentius nun erfüllt sich dieses Glücksstreben in dem Suchen nach Wahrheit, das die Seligkeit des Weisen ausmacht. Denn die Wahrheit selbst kann er auf Erden nicht erreichen. Aber der Erkenntnisdrang ist der Menschennatur eigentümlich,[2]) ja es ist die Pflicht des Menschen, soweit es in seinen Kräften steht, sich um die Erkenntnis der Wahrheit zu bemühen: wer weniger hartnäckig, als er soll, nach der Wahrheit sucht, gelangt nicht zu dem Ziel, das dem Menschen gesteckt ist (finis hominis). Wer aber ebenso weit, als es für den Menschen möglich ist, um die Auffindung der Wahrheit sich bemüht, mag er sie auch nicht finden, der ist glücklich. Handelt er doch seiner Natur gemäss; sein Zurückbleiben hinter der Wahrheit ist in dieser begründet (c. ac. I 3, 9). Es kann daher auch nicht j e d e s Forschen für den Besitz der Wahrheit Ersatz bieten, sondern das Suchen muss naturgemäss

1) c. ac. I 2, 5. cf. trin. XIII 3, 7: Unde nec ipse ... Academicus ille Cicero dubitavit, qui in Hortensio dialogo ... Beati certe, inquit, omnes esse volumus cf. Op. imp. c. Jul. VI, 26.

2) cf. z. B. de lib. arb. II 9, 26: Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est.

sein; das perfecte quaerere ist die Bedingung von Weisheit und Glück (l. c. I 5, 14). Diese Vollkommenheit des Strebens beruht darauf, dass man sich von dem Teil des Geistes leiten lässt, dem es zukommt, über die übrigen zu herrschen; dieser Teil heisst die Vernunft (l. c. I 3, 9). Solange der Mensch von den Leidenschaften an einem vernunftgemässen Besitz der Wahrheit gehindert wird, solange muss er sich diese Vernunftherrschaft als Ziel seines Strebens vorsetzen. Die Unterdrückung von Sinnlichkeit nnd Leidenschaft ist das rationabile quaerere.

Aber wer wollte sich anmassen über ein „quaerere" hinausgekommen zu sein? Die Stoa zwar meint Wahrheit und Glückseligkeit mit der vollen Tugend identificieren zu können, denn sie hält die Überwindung der Sinnlichkeit: die Tugend in ihrer Vollendung für möglich. Aber sie irrt, und daher ist ihr Weisheitsideal zurückzuweisen. Die Akademie hat erkannt, dass eine „übermenschliche Gewohnheit" dazu gehört, dass der Mensch von allen Lastern befreit (l. c. III 17, 38) in immer gleicher Seelenruhe nur sich und Gott zum Ziele seines Strebens mache (l. c. I 8, 23).[1] Um des ratione perfrui willen muss sich der Mensch Zeit seines Lebens in redlichem Streben um die Reinheit bemühen. Die Philosophie ist der beste Arzt, der dem Menschen die Anweisung auf seinem Lebenswege giebt.[2]

Entkleidet man diesen Gedanken seiner ethischen Färbung, so besagt er, dass es dem Menschen nicht vergönnt ist zur höchsten, vollkommenen Weisheit zu gelangen. Diese gebührt allein Gott und der Seele, wenn sie den Körper, der sie wie ein Kerker gefangen hält, verlassen hat (l. c. I 3, 9). Im Leben aber muss der Mensch bestrebt sein, sich der künftigen, göttlichen Glückseligkeit (l. c. I 8, 23) möglichst anzunähern, ihr wenigstens ähnlich zu werden. Wie der göttlichen Weisheit die Wahrheit zukommt, so ist dem Menschen das Streben nach dieser zugestanden.

1) Schon Karneades und Philon haben in diesem Sinne eine Unterscheidung von Tugend und Glückseligkeit ausgeführt und in jener nur den Weg zu dieser erkannt. Hirzel III 194. 247, 1. 485.

2) de ord. I 2, 4. — Die Philosophie (Ethik) hat nach Philon die Aufgabe die Gesundung der Seele herbeizuführen. Stob. ecl. II. 42. Hirzel III. 228.



Die Ansicht Augustins deckt sich mit dieser des Licentius[1] zunächst in der vollen Anerkennung der Unzulänglichkeit unserer sinnlich-geistigen Natur für die Aufgabe einer vollkommenen Erkenntnis und Glückseligkeit. Denn jene göttliche Seligkeit, zu der wir uns durch sittliche und rationale Läuterung in Tugendübung und Wissenschaft durchringen sollen, ist auch ihm das letzte Ziel alles Strebens. Der Mensch kann es nur erreichen durch die Unterdrückung des Unvernünftigen in seiner Natur. Daher ist dem Menschen die Aufgabe zu stellen, durch Wissenschaft und sittliches Leben seine physische Natur dem edelsten Teile, der Vernunft zu unterwerfen.[2] So hatte ja schon Platon zwischen menschlicher *φιλοσοφία* und göttlicher *σοφία* unterschieden[3] und so lässt auch Augustin den Unterschied gelten (c. ac. III 3, 5). Aber dieser gemeinsame Ausgang von der betrübenden Thatsache menschlicher Unzulänglichkeit führt beide Teile zu verschiedenen Folgerungen.

Während die Akademie aus der Unmöglichkeit im Diesseits die absolute Erkenntnis zu erreichen die Berechtigung ableitet, doch wenigstens dem Menschen den Titel der Weisheit zu verleihen, der die seiner Natur entsprechende Leistung des quaerere auf vollkommene Art ausführt, hält sich Augustin nicht für berechtigt, durch diese Wertung des perfecte quaerere, als sei es ein für sich erstrebenswertes Ziel, die Verschiedenheit zwischen menschlichem und göttlichem Erkenntnisvermögen als einen Unterschied der Art nach zu behaupten. Er glaubt hier nur einen graduellen Unterschied annehmen und damit auch die Neben-

1) Der Hauptgedanke der Skepsis des Licentius fällt, wie Hirzel (III. 293 ff.) gesehen hat, mit ac. pr. 127 zusammen. Wir dürfen trotz Hirzels Bedenken (297) die Vermutung Krisches, die jetzt Ohlmann neu gestützt hat, gut heissen, dass gerade diese Lehre, die auch nach Hirzel Cicero sonst ausführlicher behandelt haben muss, ein Hauptgedanke des Hortensius gewesen ist. — Es genügt daran zu erinnern, dass Augustin in der von Cicero vertretenen Lehre die Position Philons wiedererkannte. Hirzel hat für die Berechtigung dieser Annahme den sachlichen Beweis gebracht.

2) cf. l. c. III 1, 1: Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quaerere veritatem: hoc inter me atque Alypium convenit.

3) Phaedr. a. E. cf. Hirzel III. 302.

einanderstellung einer göttlichen und menschlichen Weisheit von der Hand weisen zu müssen. Denn einmal stürzt sich die Akademie durch ihren Begriff einer Weisheit des quaerere in einen Widerspruch. Es ist ein Aufgeben des Begriffs des Weisen, den sie im göttlichen Ideal aufstellt, wenn sie auch dem vollkommen suchenden Menschen diesen Namen beilegt. Wie kann denn der Suchende schon der Vollkommene, der Weise sein? Wer etwas erstrebt, aber nicht erreicht, hat doch Mangel an dem Gegenstande seines Wünschens, und wer Mangel leidet, ist nicht vollkommen, also nicht weise, also nicht glücklich.[1]) Es widerstrebt dem Begriff des Weisen, dass der Weise die eine Weisheit nicht wisse. Es hat daher keinen Sinn zu fragen, ob man den vollkommen Suchenden auch einen Weisen nennen dürfe, nachdem man den Weisen durch das Wissen der Weisheit definiert hat. Nur das ist eine berechtigte Frage, ob der Weise, qualem ratio prodit, auch in der Wirklichkeit aufgezeigt werden könne. Mag aber diese auch verneint werden, so darf man doch nicht den Begriff selbst verlassen und eine Verwirklichung der Weisheit annehmen, die einen anderen Inhalt hat.[2])

Jedoch dieser Einwand unterliegt leicht dem Verdacht, einen blossen Wortstreit zu entfachen. Man kann doch sagen, es sei letztlich eine Sache der Benennung, ob der Skeptiker nun auch den vollkommen Suchenden weise nenne oder nicht. Da ist es nun von grosser Bedeutung, dass Augustin das Motiv, aus dem sein Eintreten für den einen Begriff des Weisen stammt, deutlich gemacht hat durch die radikale und unzweideutige Opposition gegen die akademische These von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis überhaupt.[3]) Dass der Weise selbst nicht in die Wirklichkeit getreten ist, gesteht er zu, ja er will zugeben, dass völlige Weisheit unmöglich ist, solange die Seele noch im Leibe

1) de beata vit. öfter. Schon angedeutet c. ac. I 3, 9. cf. Ep. III, 3: Neque enim Nebridio beatus quaerendo videor, sed fortasse aliquid inveniendo.

2) c. ac. III 4. 9 f. cf. l. c. 9, 19. 14, 31.

3) l. c. III 3, 5: illis (Academicis) probabile visum est veritatem non posse comprehendi; mihi autem nondum quidem a me inventam, inveniri tamen posse a sapiente videatur.



gefangen ist, aber von einer Unmöglichkeit, das Ziel des Strebens je zu erreichen, kann bei der menschlichen Seele jedenfalls nicht gesprochen werden.

Was wäre es denn auch um die Weisheit, wenn wir sie als die Weisheit des quaerere einführten? Das blosse Disputieren um die Erkenntnis, ohne dass man zu einer Entscheidung käme, darf man doch noch nicht Weisheit nennen: Non ego istam disputationem, so bekennt Augustin, disputandi gratia susceptam volo (c. ac. II. 9, 22), sondern „es handelt sich um unser Leben, um die Sitten und den Geist, der es sich vornimmt, über die Angriffe aller Irrtümer obzusiegen und nach Erlangung der Wahrheit gleichsam an den Ort seines Ursprungs zurückkehrend über alle Lust zu triumphieren, um gleichsam in ehelichem Bunde mit der Mässigkeit zu herrschen und dann um so sorgloser in den Himmel zurückzukehren“ (l. c.).[1]) Wenn Philon seine skeptische Lehre als die platonische hinstellte, so spielt Augustin dagegen die echt platonische Ansicht vom göttlichen Ursprung der Seele wirksam aus. Er las bei Cicero (ac. post. 46): hanc academiam novam appellant, quae mihi (sc. Philoni) vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certe dicitur. Indem Augustin dieses Verzweifeln an einem Abschluss der Erörterung, an der Möglichkeit einer begründeten Gegenstandserkenntnis ablehnte, traf er wohl unmittelbar die Skepsis Philons. Mag es auch in der sinnlichen Beschränktheit nicht möglich sein, zu der letzten Erkenntnis zu kommen, so will doch Augustin dem Wahrheit Suchenden die unablässige, sichere Überzeugung, dass er das Wahre erkennen könne, dessen Idee ihm vor der Seele steht, nicht rauben. Gewiss kann der Mensch auf Erden nicht glücklich werden, aber um so weniger hat der Skeptiker Recht, das Streben nach diesem Ziel hin selbst schon als Weisheit auszuzeichnen. Denn dies heisst nichts Geringeres, als die Erhabenheit des göttlichen Ursprungs der Seele verdunkeln.

1) cf. Sol. I 1, 2: Deus, qui nisi mundos verum scire noluisti. 1, 3: Deus, quem nemo invenit, nisi purgatus. u. ö.

## 5. Das Wahrscheinliche.

Mit dieser Abweisung des „Weisen“ der *ζήτησις* aus dem Gedanken der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen zur Reinheit des göttlichen Geistes, war es für Augustin gegeben, einen weiteren Begriff des skeptischen Lehrinhalts zum Gegenstand seiner Polemik zu machen, einen Begriff, der besonders in der Akademie zu grosser Bedeutung und mannigfaltiger Bestimmung gekommen war. Es ist der Begriff des *πιθανόν*. Das „Wahrscheinliche“, „Probable“ (in Ciceros und Augustins Übersetzung) soll nämlich dem Skeptiker einen, wenn schon ungleichartigen Ersatz für die nicht zu erlangende Erkenntnis bieten. Es soll ihm in der vom Leben stündlich erzwungenen Entscheidung eine praktische, auf möglichst ausgedehnter Empirie beruhende, probehaltige Richtschnur geben, die ihn in der täglichen Beurteilung seiner Umgebung unterstützt und im Zweifelsfalle sein Wollen lenkt. Sofern nun die Erkenntnis des *πιθανόν* als eines für das Leben ausreichenden, provisorischen Beurteilungsmassstabe in dem Weisen eine Personalunion mit der vollkommenen *ζήτησις* eingeht, zugleich aber ja auch jenes Surrogat von Wissen von der Geltung der skeptischen *ἐποχή* durchaus abhängig ist, lag es in der Natur der Sache, dass Augustin in seiner Polemik den Gedanken der *ἐποχή* mit dem des *πιθανόν* eng verband. Konnte er jene nicht als eine giltige Bestimmung der Weisheit anerkennen, so war für ihn auch das *πιθανόν* gerichtet; und war umgekehrt das *πιθανόν* als eine schwächliche Auskunft gebrandmarkt, so fiel auch auf die *ἐποχή* der Vorwurf zu diesem Ausweg gezwungen zu haben.

Wir halten uns daher im Folgenden am besten an Augustins eigenen Gedankengang, wenn wir zunächst sehen, wie sich ihm das verisimile und das für ihn eng damit verbundene quaerere als unzulängliche Bestimmung des Weisen erweisen, und uns dann aus der so gewonnenen Kenntnis seiner theoretischen Grundrichtung um ein Verständnis seiner Gegenargumente gegen die skeptischen Beweise für die Unmöglichkeit der Erkenntnis bemühen. So werden wir ihn zunächst die skeptische Bestimmung des Weisen auflösen sehen, um dann seine Bemühungen um



eine positive Begründung der Möglichkeit einer Erkenntnis zu betrachten.

Die Skepsis sah sich vor allem seit Arkesilaos dem nicht wieder zum Schweigen gebrachten Einwand ausgesetzt, die *ἐποχή* hebe mit der Urteilsfähigkeit auch die Möglichkeit des Handelns auf.[1]) Sie glaubte diesen Gedanken, wie erwähnt, durch die Einführung des Begriffs der Wahrscheinlichkeit abwehren zu können. Es giebt eine für den Menschen erreichbare und erlaubte Weisheit: die praktische Klugheit, die sich bewährt in der vom Leben erzwungenen Entscheidung. Wie kann mir die inquisitio veri, die mir hier im Leben die Wahl erleichtert, nicht eine humanissima voluptas sein? so fragt sich Philon.[2]) Glücklich ist der Weise deshalb, weil er gemäss der Vernunft lebt[3]) und dazu bleibt für den Menschen nur das Mittel der Entscheidung gemäss dem probabile. Das Wahrscheinliche ist daher zu definieren als das, was uns dazu einladen kann ohne Zustimmung zu handeln. „Ohne Zustimmung“, das soll besagen, dass wir nicht vermeinen dürfen, auch in unserer Bejahung oder Verneinung ein allgemeingiltiges Urteil gefällt zu haben.[4]) An eine Vergleichung des verisimile mit dem absolut Wahren kann also der Skeptiker schon wegen der *ἐποχή* nicht denken. Eine solche wäre ohne ein signum veri nicht ausführbar: probabilius ist etwas immer nur im Verhältnis zu anderen probabilia, nicht weil es der objektiven Wahrheit näher stünde, sondern weil ein in der Praxis sich bewährender bedingter Massstab die vom Leben erzwungene Entscheidung rechtfertigt.

Jedoch gerade diese vom Skeptiker verworfene Vergleichung mit der einen Wahrheit legt Augustin seiner Polemik gegen

1) Noch Antiochos hat so gegen Philon argumentiert, wie Cicero ac. pr. 102 berichtet. Hirzel III. 335.

2) ac. pr. 127. cf. 66. Hirzel III. 294 ff.

3) c. ac. I 4, 12. cf. III 2, 4: Der Skeptiker beschränkt die Weisheit auf das Leben: Sed cum sapientia, inquit, non nisi viventibus sit necessaria, remotaque vita nulla sit indigentia sapientiae, nihil in propaganda vita pertimesco fortunam. Etenim quia vivo, propterea volo sapientiam, non quod sapientiam desidero, volo vitam.

4) c. ac. II 11, 26: Sine assensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse aut non id scire arbitremur, agamus tamen.

den skeptischen Begriff zu Grunde. Man darf schon in dem Argument, das er der Wortzusammensetzung des veri simile entnimmt (l. c. II 7, 16 ff.), einen Hinweis darauf erkennen, dass man nach seiner Meinung von Wahrscheinlichkeit gar nicht reden kann, ohne den Begriff der Wahrheit vorauszusetzen. Und in der That wird (l. c. II 12, 27), nachdem der Streit um das dem Wahren Ähnliche als Wortstreit bei Seite gestellt ist,[1]) dieser rationale Kern des Arguments aufrecht erhalten: wenn ich etwas für wahrscheinlich halte, muss ich wissen, was Erkenntnis ist; denn es scheint mir doch nichts absurder zu sein, als wenn einer, der nicht weiss, was das Wahre ist, behauptet, er folge dem Wahrscheinlichen. Wer aber schon etwas weiss, kann etwas Anderes als Wahrscheinliches behaupten. Und wenn Augustin an dieser Stelle nur die subjektive Gewissheit: se nosse aliquid, ganz abgesehen von dem Inhalt dieser Erkenntnis, wie eine psychologische Thatsache als die Voraussetzung hinstellt, die vor der Behauptung einer Wahrscheinlichkeit vorhergehen müsse, so ist dies wohl nur ein unbeholfener Ausdruck für die wichtige Einsicht, dass der Begriff der Wahrheit vorausgesetzt wird in jedem Urteil, dass er also als Aufgabe praecisiert sein muss, wenn wir etwas auch nur als wahrscheinlich beurteilen wollen. In diesem Sinne höhnt Augustin (c. ac. III 8, 17) den Skeptiker als den Weisen, der nicht einmal die Weisheit selbst wisse, von der er doch den Namen trage.

Gewiss hatte ja auch der Akademiker in seiner Entgegensetzung von göttlicher und menschlicher Weisheit den Idealbegriff der Wahrheit anerkannt. Aber da sein *πιθανόν* nur aus dem praktischen Bedürfnis entspringt, hat es keine Verbindung mit diesem rationalen Begriff des Wahren. Daher kann es Augustin dem doppelten Massstab der Skepsis mit Recht

1) Das Argument aus dem Wort (verisimile) trifft ja die Akademie nicht: denn das griechische *εἰκός* (*πιθανόν*) ist nur schlecht mit verisimile übersetzt. Im griechischen Begriff ist an eine Ähnlichkeit mit dem Wahren, die eine wirkliche Annäherung besagen sollte, nicht entfernt gedacht. — Augustin gebraucht, wie Cicero, verisimile und probabile ohne Unterschied der Bedeutung. In der älteren Akademie haben sie einen verschiedenen Ursprung. (Hirzel III. 151 ff.).



entgegenhalten, dass eine jede Entscheidung, auch die von der *ἐποχή* gezügelte, den Massstab eines formalen Begriffs der Wahrheit als giltig voraussetzt. Es darf nicht das Wahrscheinliche wie ein Notbehelf neben das Wahre gestellt werden: wenn eine Entscheidung ermöglicht werden soll, so muss eine Beziehung zwischen der rationalen Forderung und der Wahrscheinlichkeitsforschung hergestellt werden. Fehlt diese, so müssen der inquisitio mit dem klaren Ziel auch Einheitlichkeit und Abschluss mangeln. — So hat Augustin ein Recht, den Weisen, qualem ratio prodit, dem skeptischen gegenüberzustellen, der in sich widerspruchsvoll ist; denn wie kann der Weise die Weisheit nicht wissen? (l. c. III 4, 9). Die subjektive, eben nur wahrscheinliche Gewissheit[1]) des sibi videri se comprehendisse sapientiam (c. ac. III 3, 5) muss mit Rücksicht auf das eine rationale Ziel, das man nicht durch eine Nebenrücksicht verdunkeln und um seine Wirksamkeit bringen darf, verworfen werden.

So beweist es sich in dieser Kritik des probabile, dass für Augustin nicht eine praktische Weisheit neben der rational geforderten göttlichen, sondern eine Erleuchtung des Menschen mit der ewigen Wahrheit das Ziel der rationalen Läuterung in Tugend und Wissenschaft ist, dem sich der strebende Mensch schon auf Erden zuwenden kann. — Daher ist nun auch die sich ausschliessende Gegenüberstellung von Haben und Suchen nicht in Augustins Sinne. Niemand kann etwas suchen, er wisse denn schon etwas von dem, was er sucht;[2]) so schliesst also das Suchen nach Weisheit, das auch der Skeptiker zugesteht, schon den Begriff der Weisheit selbst ein.[3]) Darum, meint er,

1) Das *πιθανόν* der Akademie enthält ja keine Gewähr dafür, dass eine Entscheidung wirklich der Wahrheit näher sei als eine andere. Der Schein ist es daher, der die Wahl in praxi bestimmt. Und auf diesen Schein soll man die Weisheit stellen? cf. l. c. III 3, 6, wo das Gegensatzpaar: sibi videri scire — scire in Parallele steht zu dem Paar: sapientia in investigatione posita — veritas.

2) trin. X 1, 1 u. o. cf. Platon Menon 80 D. E.

3) de lib. arb. II 15, 40, Novit insipiens sapientiam. Non enim, sicut iam dictum est, certus esset velle se esse sapientem, idque oportere, nisi

müssten doch die Akademiker durch ihre Zweifel vom Suchen selbst abgehalten werden. „Wenn ich nicht vorher überzeugt bin, dass das Wahre erkannt werden kann, was, wie jene überzeugt sind, unmöglich ist, so werde ich nicht wagen zu suchen, und ich habe ja auch nichts, was ich verteidigen wollte“. [1]) — So berechtigt nach diesem der Vorwurf ist, der Akademiker sei indocilis, so wenig braucht sich derjenige, der mit Augustin dem skeptischen sogenannten „Weisen“ gegenüber sich auf den einen Begriff der Wahrheit beruft, selbst des indoctum esse (stultitia) zu schämen (c. ac. III 8, 17); denn er erkennt seine Thorheit als eine Staffel zur Höhe des vollen Erkenntnis. Daher ist es erklärlich, wenn sich Augustins Polemik oft anhört wie ein „Lob der Thorheit“; dass wir es verstehen in der menschlichen Beschränkung der Erkenntnis doch die Grundlage zu sehen zu der vollen, göttlichen Einsicht, in der die Seele zu ihrem geistigen Ursprung zurückkehrt.

In dieser Form tritt hier der Gedanke auf, der später in dem für Augustin so bedeutungsvollen Begriff des Glaubens seine Vertretung gefunden hat. [2]) Der Glaube garantiert als eine Vorstufe der Weisheit zugleich deren Erreichbarkeit, weil er sie ihrem Begriff nach schon zum Teil in sich enthält. Allerdings ist ein jeweiliges Resultat der menschlichen Erkenntnis nicht für objektive Wahrheit zu halten, aber jenes Ziel der absoluten Erkenntnis ist nicht verborgen hinter dem Schleier der Jenseitigkeit. Es ist als die objektive Wahrheit erkannt, der Glaube bejaht diese und giebt die Hoffnung für die Erreichung des Zieles. Diesen Begriff des Glaubens bezeichnet Augustin,

notio sapientiae menti eius inhaereret. trin. XIII 5, 8. Quapropter quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint, idque unum ardentissimo amore appetant, nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit, nec potest nescire, quid sit, quod velle se scit, sequitur ut omnes beatam vitam sciant.

1) c. ac. II 9, 23.

2) Die Analogie mit Platons Begriff der *δόξα* können wir hier nicht weiter verfolgen. Vergl. Menon 85 C: *Τῷ οὐκ εἰδότι ἆρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν; φαίνεται.*



später [1]) auf das Jugendwerk zurückblickend, als den Angelpunkt seiner Polemik: fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari. Sie meinten, der Irrtum sei nicht zu vermeiden, wenn nicht alle Zustimmung aufgehoben würde. At si tollatur assensio, fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur. Et sunt vera quamvis non videantur, quae nisi credantur, ad vitam beatam, quae non nisi aeterna est, non potest perveniri. — Mag dem Begriff immerhin ein religiöser Beigeschmack anhaften, so hat ihm doch Augustin auch eine feste erkenntnis-theoretische Bedeutung gesichert. [2]) Man lese z. B. den Brief an Consentius (Ep. 120, 1, 3): (cum) etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus ..... Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. — Der Glaube selbst hat einen rationalen Ursprung, er ist der Ausdruck für die rationale Tendenz, die im Suchen nach der Weisheit allen Menschen gemeinsam ist. [3]) Aus diesem Glauben ent-

1) Ench. I 20, 7. cf. de util. cred. 11, 25 und trin. IV 18, 24: mens rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis; sic purganda, temporalibus fidem. — trin. XV 2. 2.

2) Es verdient Beachtung, dass Lucullus ac. pr. 25 f. das gleiche Argument gegen die *ἐποχή* vorbringt: Illud autem quod movet (sc. appetitionem, die Grundlage für die Tugendübung) prius oportet videri eique credi, quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso. .... Dies ist also ein Glauben aus der Vernunft, denn quaerendi initium ratio attulit, quae perfecit virtutem, cum esset ipsa ratio confirmata quaerendo. Quaestio autem est appetitio cognitionis, quaestionisque finis inventio. So tritt hier an die Stelle der Alternative: Suchen — Haben der graduelle Unterschied von Suchen und Finden. Et initium quaerendi et exitus percipiendi et comprehendendi tenetur (wird zusammengehalten).

3) Ep. 120, 2, 8: Der Glaube zwar kein Wissen, aber besser als ein blosses Meinen (putare). Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit. Porro autem qui vera ratione iam quod tantummodo credebat, intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere quod credit; si autem nec cupit ut ea, quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit, ignorat.

springen Tugend und Wissenschaft, deren gemeinsame Aufgabe es ist, die Seele zu reinigen für die unsinnliche, intelligible Erkenntnis.

Damit treten Tugend und Wissenschaft in enge Beziehung zur absoluten Erkenntnis, und in der Art, wie Augustin diese Verbindung, die die Skepsis so schroff löst, wieder herstellt, zeigt sich das Unterscheidende seines philosophischen Interesses von dem der Akademie. Die Akademie handelt in der Hauptuntersuchung nur von der Erkenntnis. Diese ist in der rational geforderten Eindeutigkeit nicht möglich, also ist ein Urteil, das auf objektive Geltung Anspruch erheben könnte, unmöglich. Daneben ist einzuräumen, dass das praktische Leben stündlich Entscheidungen fordert; es wäre nutzlos hiergegen eine absolute ἐποχή zu befehlen: Die Philosophie wird es vielmehr versuchen, diese erzwungenen Urteile in möglichst glückliche Bahnen zu leiten. Und dies leisten ethische Anweisungen und eine empirische Naturerkenntnis.[1]) Jedoch kann das theoretische Ergebnis durch dieses Zugeständnis nicht im mindesten alteriert werden. — Ganz anders Augustin: Für ihn stehen empirische Natur- und Sittenerkenntnis nicht etwa nur im Dienste der Praxis, sondern Wissenschaft und Tugend weisen über sich hinaus. In beiden bleiben wir hinter dem Ideal zurück, aber in keinem dürfen wir darauf verzichten, uns das höchste Ziel der Vollkommenheit vorzuhalten. Daher ist es in seinen Augen nicht nur unwissenschaftlich, ein Scheinwissen für Weisheit auszugeben, eine Wahrscheinlichkeit einzuführen, die nicht als eine Annäherung an das absolut Wahre gelten will, sondern es ist ihm zugleich eine verabscheuungswürdige, praktische Unwahrheit, dieses probabile als eine ethische Norm aufzustellen. Gewiss war dies nicht die Absicht des Karneades. Als dieser sich dem stoischen Einwand: „si nulli rei esset assensus, nihil acturum esse sapientem“ durch die Einführung des πιθανόν entzog, da wusste er wohl, welchem Wahren die von ihm gebilligten Handlungen ähnlich seien. Er verdeckte dies nur weislich. Aber

1) Zugleich ist dies das Zugeständnis, dass die unmittelbaee Frucht der ἐποχή: die Ataraxie eben doch nichts mehr als eine negative Bestimmung des höchsten Gutes enthält.



wer das Wahre, das der Platoniker nur geheim hielt, nicht wusste, und sich nach dem probabile für etwas entschied, das er, obwohl es falsch war, für ein gutes Abbild (imitationem laudabilem) der Wahrheit hielt: der wurde durch diese Scheinauskunft irre geführt. Nur die „Schule“ behielt ein Kriterium und bewahrte es, während man die Gegner in dialektischen Gefechten im Schach hielt (c. ac. III 18, 40). Die eigentliche Absicht des Karneades wird nur erfüllt, wenn wir das akademische probabile wieder aufgeben und nunmehr, wo der Platonismus ohne Hülle hervortreten kann,[1]) eine Annäherung an das ewig wahre Gute für möglich erklären. Dann müssen wir aber das nur auf dem Schein beruhende praktische Urteil, mit dem das probabile auch die sittliche Willkür herbeiruft, ablehnen als unethisch. Das ethische Interesse entscheidet für Augustin gegen das nur theoretische der Skepsis. Für diese konnten provisorische Regeln den Ansprüchen der Praxis genügen; Augustin muss gerade im praktischen Urteil ein Zurückgehen auf den letzten Grund der Wahrheit fordern.

Trotz aller Verteidigungsversuche bleibt der Einwand: qui nihil approbat, nihil agit das wirksamste Geschoss gegen die Akademie (III 15, 33). Anfangs zwar mag es scheinen, als könne das probabile die approbatio ersetzen; aber es zeigt sich bald, dass es einen Punkt giebt, an dem die Stellung des probabile leicht angreifbar ist: Primo visum est mihi, ut solet videri cum ista vendebam, belle tectum et munitum. Deinde ubi totum cautius circumspexi, visus sum mihi vidisse unum aditum, qua in securos error irrueret. Non enim solum puto eum errare, qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur (l. c. III 15, 34). Wer im einzelnen Falle lange mit der Entschliessung zögert und schliesslich doch nur dem Schein gehorcht, läuft mindestens ebenso sehr Gefahr zu irren, wie der, der ohne Überlegung die Wahl dem Zufall überlässt. Wird man schon dadurch über den Wert des probabile zweifelnd, so zeigt eine genauere Betrachtung der menschlichen Thaten,

1) Ist ja der Einwurf: si nulli rei esset assensus, nihil acturum esse sapientem, selbst im Geiste Platons und seiner rationalen Begründung der Ethik. c. ac. III 18, 40.

dass man, anstatt das probabile wegen seiner Unbrauchbarkeit nur zu verlachen, vielmehr in Zorn und Schmerz über diese Verirrung so gelehrter und scharfsinniger Männer geraten muss. (l. c.).

## 6. Die Möglichkeit der Erkenntnis.

Indem wir so die Polemik gegen das probabile vor allem aus dem ethischen Interesse verstehen, bleibt doch immer noch die Frage offen, in wieweit bisher die Skepsis genötigt ist, von ihrer Grundthese zu lassen, dass eine Erkenntnis unmöglich sei. Augustin ist gezwungen auf diese akademische Lehre näher einzugehen; er muss sich wenden gegen die These, deren praktische Anwendung gleichsam nur die *ἐποχή* darstellt: nichts kann erkannt werden. Kann er demgegenüber die Möglichkeit einer Erkenntnis darthun, unbeschadet dessen, dass sie noch nicht wirklich geworden ist, so kann er auch seinem Begriff des Wahrscheinlichen zu einer positiven, nicht mehr nur polemischen Bedeutung verhelfen. Damit wendet sich nun Augustin erst zu der eigentlichen Aufgabe, die sich die Akademie gestellt hat. Denn für diese ist die ganze Theorie der inquisitio veri und des probabile ja nur die Kehrseite der Kritik, die sie an der stoischen Definition der *φαντασία καταληπτική* übt. Nur wenn die Stoa hier ein in Wahrheit unerreichbares Erkenntnisideal fälschlich für eine mögliche Stufe des menschlichen Vorstellens ausgiebt, hat es einen Sinn, das Wahrscheinliche als einen Ersatz anzubieten.

Augustin glaubte nun in seinem Platonismus den Weg gefunden zu haben, der ihn aus der skeptischen Ungewissheit hinausführte. Die Weisheit, die die Akademie so eifrig verbarg, — Plotin hat sie ihm enthüllt. Sofern daher die Akademie ihren Sieg über die Stoa dadurch gewann, dass sie die Möglichkeit einer jeden objektiven Erkenntnis bestritt, kann Augustin ihr nicht beipflichten. Anderseits will er aber nicht den stoischen, sensualistischen Standpunkt gegen die Skepsis vertreten. Wir müssen daher gerade hier erwarten, dass Augustin seine eigene Stellung zur Skepsis wie zum Platonismus wird klar bekennen



müssen: Mit jener hat er einen gemeinsamen Gegner, in diesem glaubt er sich über die Ansichten seines Mitstreiters erhoben. So tritt Augustins Platonismus mit der doppelten Kampfstellung gegen die Stoa und gegen die Akademie auf den Plan.

„Dass alles ungewiss sei, behaupteten die Akademiker nicht nur, sondern sie stützten die Behauptung mit reichen Beweisen. Dass das Wahre aber nicht erkannt werden könne, das scheinen sie der zenonischen Definition abgerungen zu haben. Denn ein Etwas, das dieser Definition entspräche, kann, wie sie behaupten, nicht gefunden werden. Und sie haben viel Mühe darauf verwandt, diese ihre Behauptung zu begründen. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocinio viguerunt". (c. ac. II 5, 11). Die Antikritik dieser skeptischen Einwände gegen die stoische *καταληπτική φαντασία* bildet die weitere Aufgabe der Augustinischen Erörterung.

Was zunächst den Hinweis auf die dissensiones philosophorum anlangt, so kann dieser jetzt nicht mehr verfangen. Denn es steht für Augustin die Frage gar nicht nach der Wirklichkeit des Weisen — wer wollte denn diese behaupten? — sondern nach dessen Möglichkeit. Mögen sich also bisher die Menschen über die naturphilosophischen Theorieen der älteren Philosophen noch nicht geeinigt haben, träte ein Weiser auf, so würde er wohl durch ein Urteil für oder wider den Dissens beseitigen. Dass bisher eine Entscheidung noch nicht gefällt ist, beweist nur etwas gegen die Anmassung, dass wir bereits weise seien, nichts aber gegen die Möglichkeit zur Erkenntnis zu gelangen.[1]) Ja wir haben im Gegenteil allen Grund, diese Möglichkeit zu behaupten. Hat doch selbst der Nicht-Weise[2]) schon eine Erkenntnis, gegen deren Wirklichkeit das genannte skeptische Argument nichts auszurichten vermag: Er weiss ganz gewiss, dass entweder eine Welt ist, oder nicht eine; wenn aber nicht eine, dann entweder Welten von begrenzter oder von unbegrenzter

1) c. ac. III 10, 23. Si enim ad sapientiam pertinet horum aliquid scire, id non potest latere sapientem. Si autem aliud quiddam est sapientia, illam scit sapiens, ista contemnit. cf. l. c. III 7, 16.

2) ego, qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis. c. ac. III 10, 23.

Anzahl u. s. f. Und gegen diese Gewissheit kann Karneades nicht einwenden, sie sei zwar kein positiver Irrtum, aber doch dem Falschen ähnlich (d. h. nicht verisimile); denn die Disjunktion als solche bleibt gewiss und wahr, sie ist dem Urteil des probabile entrückt. Und derartige Erkenntnisse kann schon der thörichte Laie in der Naturlehre viele aufstellen. Sie sind alle wahr, ohne dass damit schon eine positive inhaltliche Entscheidung gegeben wäre.[1])

Es ist bezeichnend für die Wichtigkeit, die Augustin diesem Gedanken beimisst, dass er ihn auch anwendet auf die Stellung der Akademie zur Zenonischen Definition. Dass diese die Aufgabe der Erkenntnis richtig bestimmt, räumt auch Arkesilaos ein. Er folgert ja gerade aus ihrer Geltung, dass überhaupt eine Erkenntnis nicht möglich ist, weil nichts gefunden werden kann, was der Definition Genüge thäte.[2]) Id visum ait (Zeno) posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset. Manifestum est, nihil aliud in perceptionem venire. Hoc et ego, inquit Arcesilas, video, et hoc ipso doceo nihil percipi. Non enim tale aliquid inveniri potest. Doch Augustin wirft lakonisch ein: Fortasse abs te, atque ab aliis stultis: at a sapiente cur non potest?[3]) — Dagegen wird ein jeder Thor, mag er auch nicht eine Erkenntnis haben, die der Definition Zenons entspricht, doch die Akademie durch ein Dilemma (complexio) zwingen, ihm eine Gewissheit einzuräumen. Er wird sagen: Entweder ist die Definition richtig, dann erkennst Du sie für wahr, also hast Du sie selbst als Erkenntnisgegenstand; oder sie ist falsch. Dann giebt aber die Skepsis das Mittel aus der Hand, das ihr erlaubt, die Möglichkeit der Erkenntnis zu bestreiten. In jedem Falle habe ich also eine Erkenntnis — entweder die Definition, oder ich weiss, dass etwas erkennbar ist, obwohl es ein gemeinsames Merkmal mit dem Falschen hat.

1) c. ac. III 10, 23: Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. — Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere.

2) cf. Cicero ac. pr. 77.

3) c. ac III. 9, 21.



Will sich aber der Skeptiker hinter das im sibi videri begründete probabile zurückziehen und so auf das Entweder — Oder der Frage nicht Rede stehen,[1]) — man könne weder behaupten, dass die Definition wahr sei, noch dass sie falsch sei — so mag er zwar behaupten, dass unter der Annahme der Definition als wahrscheinlicher Norm nichts gefunden werden kann, was dieser Norm entspräche; aber auch dann muss er zugestehen, dass dieser Satz sich nicht auf die Definition selbst erstrecken kann. Diese bildet vielmehr die Voraussetzung der conditionalen Erkenntnis: Die Richtigkeit der Definition angenommen, ist nichts erkennbar. — Aber mag selbst dies noch ungewiss werden,[2]) so bleibt doch die Gewissheit, die jeder zugestehen muss: Die Definition ist entweder wahr oder falsch. Die logische Grundlage des eben aufgestellten Dilemmas muss jeder anerkennen. Mit dieser, wie es scheint, nichtssagenden, in der That auch durchaus inhaltsleeren Disjunktion ist doch eine Wahrheit erkannt. Ja man kann schon mit ihrer Hilfe den Akademiker zwingen, die Wahrheit der Definition Zenons anzuerkennen. Diese unterliegt nämlich nicht der Kritik, die Karneades an den Gegenständen der philosophischen Untersuchung übt. Während dieser eine Evidenz für die Gegenstände der täglichen Erfahrung einräumt, bestreitet er doch die Möglichkeit einer Erkenntnis in philosophischen Fragen, und zwar schliesst er sich dabei an die stoische Definition selbst an, nach der nur das erkannt wird, was mit dem Falschen kein gemeinsames Merkmal hat (III 9, 18). Aber er hat dabei vergessen, dass doch die Definition selbst von ihm nicht als falsch oder dem Falschen ähnlich[3]) nachgewiesen werden kann.

1) cf. III 4, 9, wo der Verteidiger des sibi videri scire auch auf das aut — aut nicht Rede stehen will.

2) intertum esse ist gleichbedeutend mit non percepisse. cf. c. ac. III 14, 32.

3) Die Bedeutung des falso simile ergiebt sich aus der Vergleichung der beiden Stellen: III 10, 23: Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat, und ebenda: dic istas disiunctiones aut falsas esse aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint. — Die ἐποχή, die der Akademiker auch hier beobachten musste, zwang ihn nur, alles als bezweifelbar (incertum) hinzustellen: er nannte es daher nur falso simile.

Nur wenn er die Definition völlig vernichtete (evertere), könnte er sich der Anerkennung ihrer Wahrheit entziehen. Solange er sie nur schwächt (labefactare) d. h. ihre Erkennbarkeit anzweifelt, so gilt dies ebenso viel, als behauptete er, sie sei falsch. Dann kann aber gerade das erkannt werden, dessen Erkennbarkeit sie leugnet: das Falsche ebenso wie das dem Falschen Ähnliche. Dies ist klar aus der Alternative: Die Definition ist entweder wahr oder falsch. Ist sie falsch, so kann auch das Falsche erkannt werden (das will doch selbst der Akademiker nicht), dann ist sie aber wahr und dann kann auch das nicht erkannt werden, was auch nur falsch-ähnlich ist.[1]) Will also Karneades alles als simillimum falso abweisen, so muss er die Definition selbst für wahr halten und ebenso die Alternative von wahr und falsch gelten lassen. Macht er die Definition unsicher, so ist es nicht mehr möglich, etwas als simile falso für unerkennbar zu erklären; denn durch die Alternative, die er selbst nicht anzweifeln kann, wird er gezwungen, mit dem Preisgeben der Wahrheit der Definition auch ihre Falschheit einzuräumen. Dann kann aber nicht nur das Falsche, sondern auch das dem Falschen Ähnliche erkannt werden. So ist Karneades gezwungen zuzugestehen: aliquid esse in philosophia, quod tanquam simile falso incertum ... fieri non possit. (III 10, 22).

Damit, dass die Akademie zur Anerkennung dieser Erkenntnis gezwungen ist, bleibt ihr doch immer noch das ganze Gebiet der Gegenstandserkenntnis, das sie eben auf Grund der Wahrheit der Definition Zenons ihrer Kritik unterwirft, als ein Feld ihrer Polemik. Während die pyrrhoneische Skepsis hier in klarer Entgegensetzung der rationalen Forderung der Eindeutigkeit mit der Unbestimmtheit der sinnlichen Objektsbeziehung zu einer Ablehnung der auf den Erscheinungen basierten Gegenstandserkenntnis gekommen war, knüpft die Akademische Skepsis ihre Polemik eng an die bewusste stoische Definition. Dadurch

1) l. c. III 9. 21 a. E. — Dass Augustin für das *ἀκατάληπτον* diesen Terminus des „falsisimile“ einführte, ist ein Symptom dafür, dass ihm die scharfe Trennung dieses Problems von dem des „verisimile“ (*πιθανόν*) kein systematisches Bedürfnis mehr war.



gerät sie aber in eine Abhängigkeit von ihrer Gegnerin, die sie selbst in Widersprüche verwickelt. Indem sie nämlich die krass dogmatische, sensualistische Theorie von der Entstehung der wahren Idee, wie sie die Grundlage der stoischen *φαντασία καταληπτική* ist, anerkannte und dann nur die Möglichkeit bestritt, eine Gegenstandserkenntnis aufzuweisen, von der man behaupten könne, dass sie nur auf diese Weise entstanden sein könne, begab sie sich selbst in die Hände des Sensualismus. Anstatt die Voraussetzung der Stoa zu bekämpfen, nach der Erkenntnis nur stattfinden kann, wenn sich der Gegenstand in unserm Geiste abdrückt, wendet sich die Akademie nur gegen die von der Definition geforderte Annahme eines bei dieser *τύπωσις* mitgegebenen signum veri. Dass gerade nur dieses und kein anderes Ding (*ὑπάρχον*) dem visum (*φαντασία*) entspräche, dafür bekommen wir in den Sinnen kein Kennzeichen. So behielt die Akademie die sensualistische Gegenüberstellung der Dinge und der diese abspiegelnden Vorstellungen bei und verwarf dann nur die Sinne, die von ihr als einzige Vermittler einer Objektserkenntnis anerkannt werden; denn die sinnliche *τύπωσις* sei nicht kontrollierbar.

So sind die Argumente gegen die Sinne der Angelpunkt der akademischen Polemik. Nur die Sinne könnten Gegenstandserkenntnis geben, aber diese gerade sind dem Irrtum völlig preisgegeben.

Diese Kritik der Sinne, für sich genommen, ist natürlich Augustin weit entfernt widerlegen zu wollen. Denn gewiss ist der im Irrtum, der die sinnliche Erscheinung mit dem *ὑπάρχον* ohne Prüfung identificiert. Ja die Skepsis mag wohl gar so weit Recht haben, dass diese Identifikation nie vorgenommen werden darf. Aber hat dann nicht der Sensualismus noch eine Auskunft, die ihm eine Gewissheit garantiert, trotz aller Kritik der Gegenstandserkenntnis? Die skeptischen Argumente treffen wohl, aber sie reichen nicht hin. Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri (c. ac. III 11, 24). Die Skepsis hat wohl die Beziehung, welche die Sinne zwischen dem Gegenstand und dem erkennenden Subjekt herstellen, für unzuverlässig befunden; aber auf die

Frage: woher die Welt, deren Sein du voraussetzst? hat er keine kritische Antwort mehr. Die Art des Seins der Welt mag wohl zweifelhaft sein, dass eine solche existiert, muss der Skeptiker zugestehen, denn es ist seine eigene Voraussetzung. [1])

Dieses alles, was es auch sein mag, was uns umgiebt und erhält, ich meine das, was meinen Augen erscheint und von mir empfunden wird, dass es nämlich eine Erde und einen Himmel giebt oder doch etwas wie Erde und Himmel, dieses nenne ich Welt. Mag man diese Benennung billigen oder nicht, das ist nur ein Wortstreit. Die Sinnlichkeit, als Spiegelung einer Objektivität anerkannt, zwingt zu dem Zugeständnis, dass eine Welt ist. Und dieses „Sein" ist erkannt unabhängig von den irrenden Sinnen. Traum und Wahnsinn selbst erschüttern diese Erkenntnis nicht. Denn trotz aller berechtigter Zweifel an der Objektserkenntnis, zu denen sie Anlass geben, darf man doch nicht die Welt, auf die sich die Erscheinungen im Wachen beziehen, lostrennen von der Welt der Träume und des Wahnsinns. Auch wenn wir träumen, träumen wir in einer Welt — die Art des Erscheinens ist ganz gleichgiltig. Die Existenz einer Welt ist ja die Voraussetzung jeder Erscheinung. [2])

Indem so Augustin die Akademie auf ihre eigene sensualistische Voraussetzung festlegt, will er zwar für seine Person nicht die Sinne gegen den Vorwurf der Trüglichkeit verteidigen, aber er will zeigen, dass mit der Abweisung des Erkenntnisanspruchs, den die Sinne erheben, diese noch nicht allen Anteil an dem Zustandekommen der Erkenntnis verloren haben. Sie sind vielmehr von Augustin stets anerkannt worden als eine hoch zu schätzende Vorstufe der rationalen Erkenntnis. [3]) Gewiss sind die Irrtumsquellen, die in ihnen verborgen sind, erst durch scharfe Kritik zu beseitigen; aber wir haben auch

1) cf. Ep. XIII. 3. Hic forsitan dicas, quamquam corpora percipi nequeant, multa nos tamen ad corpus pertinentia intelligibiliter posse percipere, ut est, quod novimus esse corpus. Quis enim neget, aut quis hoc verisimile potius quam verum esse fateatur? ita cum ipsum corpus verisimile sit, esse tamen in natura tale quiddam verissimum est.

2) c. ac. III 11, 25: illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire.

3) Siehe vor allen trin. XV 12,21 gegen Ende.



Hoffnung, diese Läuterung des Geistes von der trügerischen Sinnlichkeit durchführen und die Objektivität, auf die sie uns hinweist, ihrer wahren Wesenheit nach in unsinnlicher Vernunfterkenntnis fassen zu können. Denn schon jetzt weiss jeder, dass jene Welt, die sich uns in allerlei Erscheinungen abspiegelt, entweder eine ist, oder nicht eine. [1]) Wenn wir diesen Satz aussprechen, mag es immerhin zweifelhaft sein, ob wir nicht träumten oder gar nicht gesprochen haben, oder doch das Sprechen und seine Begleitumstände ganz andere waren, als es die Erscheinungen uns vorspiegelten. Aber ich behaupte ja auch gar nicht, dass ich wisse, ob ich wache oder träume, sondern ich habe jene Disjunktion aufgestellt, um ihren rein logischen Erkenntnisanspruch zu verteidigen; und diesen muss auch der Skeptiker anerkennen, denn diese Wahrheit bleibt bestehen, quoquo modo affectus sim (c. ac. III 11, 25).

Diese Gewissheit der Disjunktion rückt für den, der ihr wegen ihrer Unfruchtbarkeit keinen so hohen Wert beilegen möchte, in eine neue Beleuchtung, wenn er alsbald hört, dass mit ihr eine hochbedeutsame Art der Erkenntnis auf einer Stufe steht: Die Erkenntnis der Mathematik. Sechs und eine Welt sind sieben Welten: Das ist eine connexio, die durch den Hinweis auf Schlaf, Wahnsinn und Sinnentrug nicht in ihrer Gewissheit geschmälert wird. Das Gesetz der Quadratzahlen ist wahr, wenn auch das ganze Menschengeschlecht schläft. Die rationale Erkenntnis der Methode der Conjunktion und Disjunktion bleibt die Wahrheit, die die Skepsis niemandem bestreiten kann; überhaupt entscheidet ja das Urteil (der sondernde und verbindende Verstand) über wahr und falsch. Wenn daher die Skepsis die Sinne anklagt, so thut sie diesen Unrecht; nicht diese tragen die Schuld, dass die Rasenden und Träumenden irren; sie haben ihre Pflicht schon gethan, wenn sie dem Gesunden Wahres melden. Es ist nicht billig von ihnen mehr zu verlangen; sie können nicht mehr leisten. Daher wäre es die Aufgabe gewesen, die in der Sinneserkenntnis waltenden rationalen

1) c. ac. III 11, 25: Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam, in qua sumus sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse aut non esse unam. cf. Cicero ac. pr. 97.

Elemente herauszustellen und diese zu kräftigen, damit sie zu immer sichereren Urteilen über die in den Sinnen sich anmeldende Objektivität gelangen, anstatt einfach die Sinne als Erkenntnisquelle zu verwerfen.

Dadurch dass die Akademie die Schuld den Sinnen, nicht dem Urteil beimass und jene von aller Leistung für die Gegenstandserkenntnis ausschloss, setzte sie sich einem Einwande aus, den Augustin alsbald durch den Mund eines Epikureers ihr entgegenhält. Die Sinne als solche beanspruchen ja gar nicht Gegenstandserkenntnis zu geben, sie geben nur das Bild, das der causa entspricht. aus der die Erscheinung entspringt. Die Augen wären vielmehr zu tadeln, wenn sie das Ruder im Wasser nicht gebrochen zeigten, denn sie würden etwas nicht sehen, was sie unter diesen bestimmten Umständen sehen müssten. Zu dieser epikureischen Ansicht hat sich nun Augustin an anderer Stelle selbst bekannt;[1]) es ist ihm also auch hier vollkommen Ernst mit dem Gedanken, dass an der sinnlichen Evidenz an sich nicht gerüttelt werden kann. Das Urteil irrt, nicht die Sinne. Verleiten diese den Verstand zum irrtümlichen Urteilen, so hat eine Erklärung aus der causa die Irrtumsquelle zu beseitigen. — Aber erkennt denn nicht dies gerade die Skepsis an? Sie verbietet ja ausdrücklich die Urteilszustimmung zu einem sinnlichen Phaenomen,[2]) weil wir die causae der Erscheinungen ihrem objektiven Sein nach doch nicht erkennen könnten. Aber damit ist von Seiten der Skepsis nichts gesagt gegen diejenigen, die die Erscheinung als solche bejahen. In dem Urteil: ich weiss, dass mir dies weiss erscheint, dass ich mich an diesem Klang erfreue, dass mir dies gut riecht u. s. f. kann ich mich nicht

1) de ver. rel. 33, 62; nec ipsi quidem oculi fallunt, non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam ... Si quis remum frangi in aqua opinatur et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aër, aliud aqua, iustum est, ut aliter in aëre, aliter in aqua sentiatur.

2) Auch war der dogmatische Begriff der causa dem Angriff der Skepsis gegenüber wehrlos. Hätte ihn aber Epikur nur als Grundlage einer empirischen Naturerklärung eingeführt, so hätte der Skeptiker diese Bedeutung der causa erst recht gelten lassen.



irren. Kann ich überhaupt keine objektive Aussage machen, nun so bescheide ich mich und bejahe immer nur die jedesmalige Erscheinung. Ob die Blätter des Ölbaums an sich bitter sind, ob sie dem Vieh bitter schmecken, das weiss ich nicht. Mir schmecken sie bitter. Ja richtiger wäre es zu sagen: mir, wie ich jetzt gerade empfinde.[1]) (c. ac. III 11, 26). Auch der Traum kann natürlich an dieser subjektiven Gewissheit nichts ändern. So ist der Akademiker gegen diesen Einwand eines Epikureers oder Kyrenaikers wehrlos.[2]) Denn er hat zwar den objektiven Anspruch der Sinne mit Recht abgewiesen; der subjektiven Evidenz hat er aber in seinem *πιθανόν* eine Heimstätte geschaffen. So hat er sich gegen die Sensualisten selbst entwaffnet. Mag er sich daher bemühen. diese lästigen Gesinnungsgenossen loszuwerden, Augustins Wünsche sind auf seiner Seite.[3]) Diesem selbst aber ist dieser Streit nicht mehr von Interesse,

1) cf. Platon Theätet. 154 A.

2) So meint Augustin. Im Grunde ist aber gerade dies die eigne Behauptung der Skepsis. Die Erklärung dafür, dass Augustin hierdurch die Skepsis zu treffen meint, ergiebt sich vielleicht im Zusammenhang mit der Erklärung für die Identificierung der doch so verschiedenen Lehren von Epikur und Aristippos. Für Epikur sind nämlich die sinnlichen Data nicht nur subjektive Erscheinungen, sondern objektive, wenn auch nur momentane Wirklichkeit, die auch unmittelbar einer objektiven Erklärung zugänglich sind. Die Kyrenaiker dagegen behaupten nur die subjektive Gewissheit der Erscheinung; auch sie haben, was übrigens allerdings Augustin sicher nicht bekannt war, ursprünglich eine Kausalableitung des *πάθος* aus einer entsprechenden Qualität im Objekt vertreten, natürlich ohne für diese den Anspruch einer objektiven Giltigkeit zu erheben (Natorp im Arch. f. Gesch. d. Philos. III. 355 fl. 361). — Die materiale Übereinstimmung der beiden Lehren, dass man die Sinne zum einzigen Kriterium erhob und eine höhere Erkenntnisquelle nicht anerkannte, lässt sie der Akademie verwandt erscheinen; denn hatten nicht auch die Skeptiker sich auf das *πιθανόν* gestützt? Wir haben gesehen, dass dieses für Augustin durch die Begründung aus dem scio mihi videri gerichtet war. So war für ihn die Skepsis selbst dem Sensualismus verfallen.

3) Wie wenig Erfolg ihm Augustin dabei verspricht, zeigen die Worte: c. ac. III 11, 26: Et Epicureus vel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab Academicis accepi.

er bildet in ihm keine Partei; denn er hat im Platonismus[1]) eine Weltanschauung kennen gelernt, die die Sinne nur gelten lässt, sofern sich auf sie das Urteil der opinio stützt, aber ihnen die Kraft abspricht, selbständig Erkenntnis zu konstituieren (cf. Div. Quaest. 83, qu. 9). Die Platoniker ista omnia, quae corporis sensu accipit animus opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. (l. c. cf. de ver. rel. l. c. „opinatur“ und Ep. XIII, 2).

Auch Cicero stellt im Hortensius das Thema der skeptischen Debatte mit den Worten: Si igitur nec certi est quidquam, nec opinari sapientis est, nihil unquam sapiens approbabit (l. c. III 14, 31). Kann man dem Weisen die opinio retten, so erhält er also auch das Recht der approbatio. Wie darf aber der Weise den Inhalt der Sinnlichkeit als eine Meinung annehmen? Der Platoniker darf es, denn er kennt eine Gegenstandserkenntnis, die allein in der Vernunft enthalten ist und fern von den Sinnen allein im Geiste lebt. Damit, dass er sich also über den Sensualismus der τύπωσις erhebt, wird er befähigt zu einer gerechten Ablehnung des Sinneszeugnisses. Die Akademie hat wohl auch eine opinio gekannt, aber sie bestritt die Möglichkeit einer höheren Erkenntnis. Deswegen hatte sie kein Mittel die Richtungen abzuweisen, die in der opinio schon eine scientia zu besitzen meinen. Erst dadurch, dass die wieder hervortretende platonische Lehre in der opinio eine Vorstufe der wahren Erkenntnis zu sehen lehrte, konnte sie das Urteil, das nur die Erscheinung bejaht, als unvollkommen abweisen. Der Platoniker ist nun wohl auch der Weise, den wir suchen und der nun die skeptische Opposition gegen den Sensualismus erst radikal durchführen kann.

Ganz die gleiche Argumentation lässt sich auf ethischem Gebiet anstellen, nur dass hier die verwerflichen Consequenzen

1) Platon ist ihm in dieser Frage ebenso der Sieger über Epikur wie über die Stoa. Ep. 118, 19: Cum Epicurei nunquam sensus corporis falli dicerent, Stoici autem falli aliquando concederent, utrique tamen regulam comprehendendae veritatis in sensibus ponerent; quis istis contradicentibus audiret Platonicos? Und siehe besonders de civ. dei VIII, 7.



des scio ita mihi videri ohne weiteres klar werden.[1]) Dann kann ja jeder seine Handlung damit verteidigen, es habe ihm so gut geschienen, ohne dass man ihn eines Verbrechens, ja auch nur eines Irrtums zeihen könnte. Wenn Tullius sagt: der Mensch kann nichts erkennen, so hat er auch kein Mittel den zu widerlegen, der sagt: scio ita videri mihi (III 16, 36). So leistet die Akademie in ihrer Verkennung des auf die Sinne sich stützenden Urteils durch die schroffe Leugnung der Möglichkeit jedes sittlichen Urteils dem rohesten Eudämonismus und der individuellen Willkür Vorschub.

Jene, die das höchste Gut des Menschen in die Lust setzten, hindert weder das Argument vom Hals der Taube, noch das von der Ungewissheit des Wortes, oder von dem Gewicht, das dem Menschen schwer, dem Kameel leicht ist u. s. w. daran, dass sie sagen, eo quo delectantur, delectari se scire, vel eo quo offenduntur offendi (quod refelli posse non video) (c. ac. III 12, 27). Nur wer das höchste Gut mit dem Geiste erfasst, der Platoniker kann den Wert der skeptischen Argumente gegen die Sinne schätzen, denn er weiss auch hier die „Meinung“ als Vorstufe der sittlichen Erkenntnis zu würdigen.

Aber hat denn der Jünger Platons ein Recht, sich mit einer rein geistigen Erkenntnis zu brüsten, die über alle akademischen Zweifel erhaben, nicht mehr blosse Meinung ist? Der Weise allerdings, so sagt Augustin, dürfte auf diese Frage die Antwort nicht schuldig bleiben; aber auch schon ich, der ich noch nicht zur Weisheit mich durchgerungen habe, besitze rationale Erkenntnisse, die mir einen Begriff von der höchsten Wahrheit verschaffen. Mag man nämlich das höchste Gut selbst schon erkannt haben oder nicht, man hat doch die gewisse Erkenntnis: das höchste Gut, in dem die Glückseligkeit wohnt, ist entweder keines, oder im Geiste, oder im Körper, oder in beiden. Dies ist eine rationale Gewissheit, die höher steht als alle Sinnlichkeit. Traum und Wahnsinn können auch hier, weil es nur psychologische Thatsachen sind, die Wahrheit des Inhalts der Aussage nicht angreifen. Nach dem Erwachen wird der Träumende seine Entscheidung unbehelligt vom Traume fällen. Für das,

1) cf. civ. d. XIX 1, 3.

was man träumt, kann man doch nicht verantwortlich gemacht werden. Das wird man doch selbst im Traume nicht meinen können, dass die Weisheit an das Wachen notwendig gebunden sei (III 12, 28). Also weit entfernt die Entscheidung der psychologischen Unterscheidung von Wachen und Schlafen anzuvertrauen, bewahren wir auch in der Ethik unsere rationale Erkenntnis, die uns vorläufig ein Ersatz für die völlige Einsicht in das Wesen des höchsten Gutes sein muss: Aut amittitur furore sapientia, et iam non erit sapiens, quem verum ignorare clamatis; aut scientia eius manet in intellectu, etiamsi pars animi caetera id quod accepit a sensibus velut in somnis imaginetur (l. c. III 12, 28). Wer eine übersinnliche Erkenntnisquelle nicht anerkennen will, die von allen psychologisch-sinnlichen Zufälligkeiten unabhängig ist, der muss eine Weisheit anerkennen, die mit dem Wahnsinn verloren werden kann. Dann aber darf der, der die Wahrheit nicht weiss, nicht als Weiser behandelt werden; denn dann ist die Weisheit eben an den bewussten Besitz der Erkenntnis gebunden. In jedem Falle also ist die skeptische Auskunft nicht erlaubt, dass das probabile, jenes Schein-Wissen, schon die Weisheit verleihe: denn dann wären der Wahnsinn u. s. w. gar nicht mehr vom gesunden Bewusstsein zu unterscheiden.

Somit bleibt uns doch, wenn wir auch nur stulti sind, die Gewissheit der logischen Alternative, die die Auskunft des probabile als praktische Unwahrheit erkennen lässt und uns auf die reine, intelligible Erkenntnis als auf das einzige Ziel, nach dem man auch seine Handlungen nur entscheiden darf, hinweist. Wir können jetzt mit den Worten zur Philosophie einladen: Audi, amice; philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur, ad quam te si contuleris, non quidem dum hic vivis sapiens eris (est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest), sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris, animus tuus ea post hanc vitam, id est, cum homo esse desieris, facile perfruetur? [1]) Die Seele, die in ihrer Thorheit doch die Gewissheit der Disjunktion und Conjunktion erkannt hat, sie hat in sich selbst ohne sinnliche Vermittelung

1) c. ac. III 9, 20. cf. II 9, 22.



Erkenntnis gefunden. [1]) So hat sich ihr intelligibler Ursprung erwiesen. Und wer kann es verkennen, dass dies schliesslich der Gedanke ist, der dem Kirchenvater am Herzen liegt? Die Seele ist in Gefahr von Gott getrennt zu werden, wenn sie immer nur soll suchen müssen. Ein „Glaube", der auch in des Thoren Seele lebt, lehrt sie ihrem göttlichen Ursprunge wieder zustreben.

Jetzt erklärt sich am Ende auch völlig die Fragestellung des ganzen 3. Buches gegen die Akademiker, die anfangs so merkwürdig berührt: utrum illorum (sc. Academicorum) argumentis probabile sit nihil percipi posse, ac nulli rei esse assentiendum ..... [an] demonstrare potuero, multo esse probabilius, et posse ad veritatem pervenire sapientem et assensionem non semper esse cohibendam. [2]) Warum probabilius? Man möchte doch meinen, dass über diese Fragen Gewissheit hergestellt werden müsste. [3]) — Augustin wählt diese Fragestellung mit bewusster Anlehnung an den gegnerischen Terminus, [4]) aber zugleich deutet er ihn um im Sinne seines Begriffs der opinio, der fides. Mann kann es doch nur glauben, dass der Weise die Weisheit wissen wird — wie könnte man es sonst wissen, solange man nur irrende Menschen gesehen hat? Aber wir betreten das Gebiet der Philosophie in der bestimmten Hoffnung, dass die Seele, zur Weisheit geläutert, die Wahrheit im vollen Lichte sehen wird. So darf man wohl zufrieden sein: iam non arbitrari, non posse ab homine inveniri veritatem [5]) Der Rationalismus Platons hat Augustin den Glauben an Wissenschaft und Tugend, an die Seele und ihre göttliche Heimat wiedergegeben.

1) Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: In semet ipso. c. ac. III 14, 31.

2) c. ac. II 13, 30. cf. 9, 23 und III 14, 30.

3) c. ac. III 3, 5. nunc tu cum mea interrogatione urgereris, utrum sapiens nesciat sapientiam, „Videtur sibi scire" dixisti. Quid tum postea inquit? Quia si videtur sibi, inquam, scire sapientiam, non ei videtur nihil scire posse sapientem. Die ἐποχή selbst kann man nicht auf das sibi videri (probabile) stützen. Die Entscheidung darüber, ob der Weise die Weisheit erkennen kann oder nicht, ist eine rationale, nicht nur eine probable.

4) c. II 9, 23: ut ab eorum verbo nondum recedam.

5) c. ac. III 20, 43. cf. 14, 30. Cicero Tusc. I 17.

Wir können und sollen unablässig nach der Höhe des göttlichen Seins streben, nach der Vollkommenheit in Erkenntnis und Tugend. Das *πιθανόν* wagte es, eine irdische Vollkommenheit anzubieten, aber hic iam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita, et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus. disseramus (III 9, 18). Wir dürfen uns daher getrost dem Lernen zuwenden, denn wir haben nun einen Führer, der uns in die Geheimnisse der Wahrheit unter Gottes Beistand führen wird (III 20, 44). [1])

In diesem Gedanken schliessen sich schon jetzt Philosophie und Christentum bei Augustin zusammen. Der Platonismus, wie er ihn vertritt, er ist nach langen Kämpfen zwischen den Aristotelikern und den Platonikern geläutert (eliquata est) zu der einen, wahren Philosophie. Die weltliche Philosophie zwar verwerfen unsere heiligen Autoritäten (sacra nostra), und dies auch mit Recht, aber sie verwerfen nicht die Philosophie, die sich auf die intelligible Welt bezieht: cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem [2]) usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret (c. ac. III 19, 42). Die Menschwerdung Gottes [3]) hat die Seelen der Menschen fähig gemacht, in sich selbst zu schauen (redire in semetipsas) und ihr Vaterland zu betrachten, ohne der dialektischen Streitigkeiten zu bedürfen. — Dieser Ausblick, den der Glaubensbegriff auf den christlichen Platonismus des Kirchenvaters schon in dieser seiner ersten Schrift eröffnet, leitet uns hinüber zu der Aufgabe, diese nunmehr polemisch gesicherte platonische Weltanschauung Augustins in ihren Hauptzügen zu betrachten.

1) cf. Ep. 120, 4 und 6.

2) Auctoritas ist der Correlatbegriff der fides. cf. d. util. cred. 8, 20. Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.

3) cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae ... c. ac. III 19, 42.

II. Teil.

# Augustins Platonismus.

## 1. Augustins Rationalismus.

Wir wiederholen aus dem Vorigen zweierlei: Einmal, Augustins Platonismus wendet sich in erster Linie gegen den Sensualismus. Hierin glaubt er sich in der Tendenz im Einklang mit der Skepsis. Jedoch konnte diese ihren Gegner nicht überwinden; ging sie ja doch selbst in der Definition des strittigen *καταληπτική φαντασία* auf den Sensualismus ein. Daher ist zweitens der Kampf gegen die Sinne, wie ihn die Skepsis unternommen hat, von neuem zu beginnen; er kann nur siegreich geführt werden, wenn man Dialektik und Mathematik als Erkenntnisse zugesteht und aus ihrer Gewissheit den Mut zu weiterer Forschung schöpft. Die Gewissheit der Conjunktion und Disjunktion, wie sie sich in der Kritik von Physik und Ethik erwiesen hat, kann weder von der Skepsis angezweifelt werden, da sie von aller Sinnlichkeit unabhängig ist, [1]) noch kann sie aus eben diesem Grunde von der Stoa durch ihre *καταληπτική φαντασία* überboten werden.

Der neue Erkenntnisanspruch, den die dialektischen Wahrheiten erheben, stützt sich auf den Ursprung aus der Selbsterkenntnis der mens. „In sich selbst“ erkennt der Geist jene dialektisch-mathematischen Grundgesetze, die gelten ohne alle Rücksicht darauf, ob es eine der Sinnlichkeit entsprechende Wirklichkeit giebt oder nicht. Woher weiss sie schon der „Laie,“ der die Akademie bei ihrer Verteidigung der *ἐποχή* durch die Aufstellung seines Dilemmas in Verwirrung und Ratlosigkeit zu

1) c. ac. III 11, 26 und 13, 29.

bringen vermag, sodass nunmehr er als Weiser aus dem Streite hervorgeht? Aus sich selbst, aus der Reflexion auf die Gesetze des eigenen Vernunftgebrauchs: Si quaeres ubi inveniat (sapiens) ipsam sapientiam, respondebo: In semet ipso. Si dicis eum nescire, quod habeat, redis ad illud absurdum, sapientem nescire sapientiam.[1]) Etwas Anderes ist es zu empfinden, etwas Anderes zu erkennen.[2]) Der Geist lernt nichts Neues, gleichsam von aussen Kommendes, er reflektiert nur auf seine eigene Wesenheit, wenn er sich besinnt auf die Einsichten der Dialektik und Mathematik. — Augustin hat hier die Anlehnung an Platons *ἀνάμνησις* bewusst vollzogen und den apriori-Charakter dieser Erkenntnisse darauf gegründet, dass er sie aufwies als die unwandelbaren Gesetze des Vernunftgebrauchs.[3])

Doch erst die Fruchtbarkeit dieses nichtsinnlichen Ursprungs kann seinen Wert für den Aufbau der menschlichen Erkenntnis erweisen. Welches sind die Vernunftgesetze, die auf diese Weise erkannt werden, und wie erzeigen sie sich brauchbar? — Bisher beschränkt sich der Inhalt der rationalen scientia auf die disciplina disputationis et numeri.[4]) Diese beiden Arten der Erkenntnis fallen aber im Grunde zusammen; oder besser die Mathematik ist nur eine besondere Ausführung des in der Dialektik allgemein Erstrebten: der Vereinheitlichung der Vorstellungen durch ihre Verknüpfung nach strengen Gesetzen.[5]) Der durch die Sinne übermittelte Stoff wird bewältigt, indem er auf eine Einheit zurückgeführt wird durch das Kardinalmittel der Mathematik. Wie im Centrum des Kreises die unendliche Mannigfaltigkeit der Punkte der Peripherie vereinigt ist, so lässt sich der seiner selbst bewusste Geist von der unübersehbaren Vielheit der Erscheinungen nicht beirren und zerstreuen, sondern er vermag es, sie zu ordnen und so die Schönheit des Universums[6])

1) c. ac. III 14, 31. cf. 19, 42 und das bekannte Wort de ver. rel. 39, 72: Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas. u. ö.

2) de ord. II 2, 5.

3) cf. Ep. VII 1, 2. mus. VI 12, 35. trin. XV 12, 21 u. ö.

4) de doctr. chr. II 31, 48.

5) cf. de ord. I 2, 3 f.

6) universitatis .... quae profecto ab uno cognominata est. d. ord. I 2, 3.



in ihnen zu erkennen. — Die Dialektik als solche ist nur eine formal-logische Anleitung; sie lehrt die Regeln der Verknüpfung und Trennung überhaupt d. h. der Begriffsbestimmung, zunächst ohne alle Rücksicht auf den Inhalt; insofern einer disciplina disputationis nicht unähnlich.[1])

Aber Augustin wäre wohl nicht über die Akademie hinausgekommen, hätte er seiner Dialektik keine weitere Bedeutung beilegen können. Gerade die dialektische Methode, die unbekümmert um ein Erkenntnisresultat die Untersuchung in allgemein giltige Bahnen leitet, gleichsam den Weg zeigt, ohne die Erreichung eines Zieles in Aussicht zu stellen, war ja das Vermächtnis Platons an Philon von Larissa. Dass also diese dialektischen Regeln wahr seien, möchte dieser Skeptiker selbst zugestehen; nur ihre Anwendbarkeit auf die Phaenomene, so meint er, kann zu nichts mehr als zu wahrscheinlichen Resultaten führen.[2]) Also die Leistung für die Gegenstandserkenntnis ist vielmehr der strittige Punkt; hat Augustin hierfür in seiner Dialektik ein unanfechtbares Erkenntnismittel gefunden?

Der weitere Anspruch der Dialektik stützt sich nicht sowohl auf ihren formal logischen Charakter, als vielmehr darauf, dass sie in ihrer Arbeit an der Begriffsbestimmung überhaupt erst die Möglichkeit verleiht von irgend einer Wissenschaft, sei es auch von einer disciplina disputationis zu reden. — Die Vernunft hat, ehe sie es versucht, eine Ordnung der Phaenomene zu der Einheit eines Gegenstandes vorzunehmen, die Pflicht, sich selbst in der Dialektik die Werkzeuge zu ihrer Arbeit an den Phaenomenen zu schaffen.[3]) Durch die Grundwissenschaft der Dialektik, die die Grundlagen der Definitionen, Unterscheidungen (divisio) und Einteilungen (partitio) enthält,[4]) werden alle

1) de doctr. chr. II 32, 50. cf. 33, 51: Hinc intelligere facile est, sicut in falsis sententiis veras, sic in veris sententiis falsas conclusiones esse posse. l. c. 34, 52: Aliud est nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem.

2) cf. Cicero ac. pr. 91 ff.

3) ipsa sua .... quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, diligeret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. de ord. II 13, 38.

4) Solil. II 11, 21.

besonderen Disciplinen erst zu wahren Wissenschaften [1]) d. h. zu Methoden, die sinnlichen Erscheinungen, die nicht eine wahrhafte Einheit sein können, da sich alles sei es von einer Gestalt in eine andere, sei es von einem Ort zum andern wandelnd, in den räumlichen Relationen verändert, [2]) in der Einheit des Begriffs zu bannen.

Der unübersehbaren Vielheit der räumlich-zeitlichen Phaenomene gegenüber ist nun das Mittel zur Bestimmung gegeben in der Zahlenlehre, die auf der Eins sich aufbauend, alle Vielheit durch feste Relationen an die Eins knüpft und so gleichsam selbst zu einem unum zusammenschweisst. [3]) Indem dann die besonderen Arten von Phaenomenen auf entsprechende numerische Einheiten zurückgeführt werden, wie die Geometrie z. B. auf die des Punktes, [4]) so entstehen die Disciplinen der Grammatik. [5]) der Musik, [6]) der Physik [7]) als besondere Arten, in denen die Vernunft in ihrer Einheit schaffenden Kraft [8]) die Erscheinungen, die ihrem Wesen nach gerade die Einheit von sich ausschliessen, zur wahren Einheit des Begriffs bringt. Die Erkenntnis sinnlicher Schönheit und Harmonie [9]) beruht hierauf nicht minder wie die Ordnung des Lebens in den virtutes civiles [10]) — überall ein Hineinleuchten der rationalen Bestimmung in die Sinnenwelt. [1]) Dass diese Bestimmung des sinnlich gegebenen Gegenstandes möglich ist, beruht darauf, dass der Körper, der zwar, sofern er wahrer Körper ist, gerade eine falsche (irrtümliche) Einheit darstellt. [2]) doch wenigstens die wahre Einheit nachahmt: er strebt nach ihr; [3]) sodass also die Wissenschaften, die uns die Erkenntnis des mundus sensibilis vermitteln, zwar keine absolute Erkenntnis des einen Seins geben, aber doch eine Welt zeigen, die verisimilis ist und nach dem Bilde der wahren geschaffen. [4])

Aber wie; war es nicht gerade die Resignation auf die Wahrscheinlichkeitserkenntnis, die Augustin bei der Akademie tadelte und überwinden wollte? Hat also die Akademie doch Recht, wenn sie eine mehr als wahrscheinliche Erkenntnis der objektiven Gegenständlichkeit leugnet? Der Einwand kann uns nicht mehr irritieren. Wir haben die Verschiedenheit des Augustinischen verisimile vom *πιθανόν* der Skeptiker erkannt und wissen, dass durch den Begriff der opinio eine der platonischen *δόξα* entsprechende Vorstufe der Erkenntnis eingeführt ist. Jetzt können

1) l. c. II 18, 32. disputandi disciplina, .... qua omnes verae sunt disciplinae. cf. II 11, 20: grammatica inde vera est, unde disciplina est ... Si nihil in ea definitum esset et nihil in genera et partes distributum atque distinctum, eam nullo modo disciplinam esse potuisse.

2) de ver. rel. 30, 55.

3) Es ist von grosser Bedeutung, dass für Augustin die synthetische Einheit im Grunde mit der numerischen Eins zusammenfällt, jedenfalls ihr Musterbild in ihr findet. Conjunktion und Disjunktion arbeiten nur an der Vereinigung zur Eins. Dass an den Phaenomenen diese Aufgabe nur unvollkommen gelöst werden kann, rührt von dem irrationalen Faktor der Sinne her.

4) quant. an. 6. 10. 12, 20. Sol. I 4, 9 f. ord. II 12, 35 ff.

5) Solil. II 11, 20.

6) Mus. VI 7, 17 ff.

7) de lib. arb. II 16, 42.

8) de ord. II 18, 48 und I 2, 3.

9) de ver. rel. 30, 56. lib. arb. II 16, 41. de gen. ad lit. c. Man. I 21.

10) c. ac. III 17, 37 u. ö.



1) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Augustin weit entfernt ist von der Aristotelischen Ansicht, dass die „spectamina scientiarum“ aus den Erscheinungen durch Abstraktion gewonnen würden. Vielmehr werden die Sinne nur benutzt, um an die Gegenstände heranzuführen, die ein Problem für die Erkenntnis bilden. Man bedarf ihrer wie eines Schiffes, das an das sichere Land der reinen Vernunft führt. Aber es wäre wahrscheinlicher, dass man auf der Erde zu Schiffe fahren könnte, als dass man die Geometrie aus den Sinnen schöpfte (Sol. I 4, 9). Aliud sensus, aliud per sensum (de ord. II 11, 34. cf. Ep. 13, 3 f. Sol. II 20, 35. conf. X 12, 19). Sofern die Inhalte der Wissenschaften wirklich gewusst sind, ist in ihnen das sinnliche Element nicht eliminiert, sondern in der begrifflichen Bestimmung absorbiert.

2) de ver. rel. 34, 63.

3) l. c. 32, 60. 36, 66.

4) c. ac. III 17, 37 u. ö. cf. de mus. VI 17, 56: Quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non, ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus .... teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecunque sunt, in quantumcumque sunt.

wir aber diesen Gegensatz noch besser begründen aus dem Unterschied des in beiden Ansichten vorausgesetzten Wahrheitsbegriffs. Die Akademie fordert von der wahren Vorstellung völlige Übereinstimmung mit dem vorgestellten Gegenstande und ein Merkmal dafür, dass diese Übereinstimmung auch wirklich besteht. Denn nur auf Grund eines untrüglichen Kriteriums kann man gewiss sein, dass man sich nicht irrt; kann man die Vergleichung zwischen Vorstellung und Ding an sich vornehmen. Ein solches signum veri giebt es nun nicht. Daher bescheidet sich der Weise bei einer unmittelbaren, sinnlichen Evidenz, die für das gewöhnliche Leben ausreicht, und bei einer Wahrscheinlichkeitsentscheidung, die ihm das Handeln in dieser Welt möglich macht. Augustin dagegen geht aus von der Wahrheit, d. h. der Geltung der Grundgesetze der Vernunft. Sind ihm diese zugestanden, so gewinnt er damit die Möglichkeit, die sinnlichen Erscheinungen in Zahlbestimmungen zu ordnen, ihre Verhältnisse zu definieren und so, umbekümmert um die Übereinstimmung mit einem ausser der erkennenden Vernunft angesetzten Gegenstand, den Inhalt der Wissenschaften nach rationalen Principien aufzubauen. Und sofern nun die disciplinae die erkenntnismässige Bestimmung den Phaenomenen zu Teil werden lassen, kann ihr Inhalt dem der blossen Erscheinungen als das der sinnlichen Wirklichkeit zu Grunde liegende, wahre Sein gegenübergestellt werden. Aber wir werden das Urbild im Abbild immer nur in soweit wiedererkennen, als dieses der intelligiblen Bestimmung im Begriff fähig ist. Ja wir müssen einsehen, dass diese Bestimmung am sinnlichen Gegenstande nie zur Vollendung, zum Abschluss kommen kann. Daher müssen wir uns in der empirischen Erkenntnis mit einer blossen Nachahmung, die hinter dem Original zurückbleibt, begnügen: unsere Erkenntnis des wahren Seins ist in den disciplinae nur eine wahrscheinliche: es ist das Wesen des Gegenstandes der scientia, dass die Phaenomene hier nicht völlig in rationale Bestimmung aufgelöst werden. [1])

1) z. B. mus. VI 7, 19: Nihil in spatiis locorum et temporum per seipsum magnum est, sed ad aliquid brevius; et nihil rursus in his per se ipsum breve est, sed ad aliquid maius.



Der Unterschied von dem probabile der Akademie liegt auf der Hand. Nicht weil es an einem signum veri fehlt, sondern weil die Erzeugung der Wahrheit nicht bis zur Vollkommenheit durchgeführt werden kann, ist der in den Wissenschaften erkannte sinnliche Gegenstand nur verisimile. — Mit diesem in ein festes Verhältnis zu dem Ideal der intelligiblen Erkenntnis gebrachten Begriff des Wahrscheinlichen hat das skeptische *πιθανόν* nichts mehr gemein. Selbst die *ἐποχή* erhebt ja in der Akademie nicht im mindesten den Anspruch einer besser begründeten Geltung als der einer probablen Anweisung. So windet sich der Skeptiker, nach Augustins Vergleich, um jede Entscheidung herum, sein Aussehen fortwährend ändernd, wie Proteus (c. ac. III 5, 11). Aber dieser Meergreis konnte sich der Befragung um die ihm bekannten Geheimnisse doch nicht entziehen; wenn nämlich ein Gott dem Rat Suchenden ein Zeichen gab, an dem er den sich durch Verwandlung Entziehenden erkennen konnte. Und dieses göttliche Zeichen, auf das hin man den sich immer wieder entwindenden Akademiker zum Geständnis seines geheimen Platonismus nötigen kann, hat Augustin gefunden in den Erkenntnismitteln der Dialektik und Mathematik. [1]) Hier erkennt die Vernunft etwas Wahres, an dem sie die Resultate der Wissenschaften wie an einem Massstab messen kann.

Jedoch einen weiteren Einwand müssen wir gewärtigen. Es möchte zwar einleuchten, dass nunmehr eine gediegenere Wahrscheinlichkeit begründet ist; aber ist denn nicht das Problem, wie es sich die ältere, pyrrhoneische Skepsis stellte, dadurch vielmehr in seiner Unlösbarkeit anerkannt, als dass es zur Erledigung gebracht wäre? Die Skepsis Philons hatte zwar die dialektische Methode angewandt, ihre Berechtigung aber nicht geprüft, sie konnte daher durch den Hinweis auf die Thatsache dieser Erkenntnisse und ihrer Anwendbarkeit auf die Sinnlichkeit über die Haltlosigkeit ihrer *ἐποχή* aufgeklärt werden. Dagegen erkannte die ältere Skepsis, die in Ainesidemos ihren

1) de ord. II 15, 43. — Man könnte die beiden Standpunkte etwa so formulieren: Die Akademie sagt: es giebt nur ein Wahrscheinliches, weil es kein signum giebt. Augustin: es giebt ein signum, also giebt es zum mindesten ein Wahrscheinliches.

scharfsinnigen Erneuerer fand, die Forderung der Einheit und Eindeutigkeit der Objektserkenntnis als eine rationale an. Jedoch stellte sie daneben das Phaenomen selbst in Rechnung: nur in der Bewahrheitung, d. h. Bestimmung der Erscheinungen kann man eine Erkenntnis des Gegenstandes erlangen. Denn nur dann sind wir geschützt vor dem Truge der Sinne wie vor der Anmassung vorwitziger Begriffe, wenn *φαινόμενον* und *νοούμενον* in einer Erkenntnis sich zusammenschliessen. Nun ist aber noch nie eine den Forderungen der Vernunft entsprechende Erscheinung beobachtet worden, sodass also das Ideal der Gegenstandserkenntnis nicht erreichbar zu sein scheint. Sofern dagegen eine gewisse Regelmässigkeit in den Phaenomenen zur Aufstellung empirischer Gesetze veranlasst, so ist diesem nur unter der Beschränkung nachzugeben, dass damit wohl für das Leben eine ganz brauchbare Anleitung gewonnen werden kann, dass jedoch der Erkenntnis der Objektivität damit kein Dienst geleistet ist.

Ist nun nicht mit Augustins dialektischen und mathematischen Wahrheiten den Phaenomenen ebenfalls ein rationaler Spiegel vorgehalten, in dem sie nur ihre eigene Unzulänglichkeit sehen? Und sind denn die Versuche, die Sinnlichkeit in Zahlen zu ordnen, zu mehr als zu wahrscheinlichen Resultaten gekommen? Und doch deckt sich Augustins Stellung auch nicht mit der der Pyrrhoneer. Die rationale Forderung erkennt er wohl an, aber die Vernunftgesetze stehen für ihn nicht in einem unauflöslichen Widerstreit mit den Erscheinungen, sondern sie sind als die methodischen Mittel zu betrachten, den erscheinenden Gegenstand zur immer vollkommeneren Bestimmung zu bringen. Und weit entfernt damit nur dem praktischen Bedürfnis zu dienen, soll vielmehr der empirische Gegenstand als das, wenn auch nur relativ also noch unvollkommen bestimmte, objektive Sein in den Wissenschaften diesen Methoden gemäss erzeugt werden. In der Wahrheit, d. i. der Geltung des Erkenntnisgesetzes gründet sich auch die Wahrheit des diesem gemäss erzeugten (bestimmten) Gegenstandes. Gewiss ist dieser noch nicht absolut bestimmt; aber deshalb ist er doch erkannt eben gemäss den Elementen, aus denen sich seine Bestimmung zusammensetzt. So tritt bei Augustin an die Stelle der skeptischen Forderung einer Deckung von Erkenntnisinhalt und absolutem Sein (Ding an sich) die Erkenntnis, dass der in den Methoden der Vernunft erzeugte Gegenstand seinen Wahrheitswert nicht von aussen zu bekommen braucht, sondern allein dem Ursprung aus den Erkenntnisgrundlagen verdankt. Der Gegenstand, den die Skepsis suchte, darf verständigerweise nicht ein Ziel des Erkennens sein. Nur die Vernunft selbst giebt in der Besinnung auf ihre Grundgesetze das Urteil über Wahrheit oder Falschheit der Gegenstandserkenntnisse.



Für diese Lösung des Problems der älteren Skepsis aus dem Gedanken der Methode heraus erkennen wir bei Augustin jedenfalls entschiedene Ansätze. Seine Polemik gegen die Skepsis ist nicht ohne tiefes Verständnis für die in den Wissenschaften methodisch versuchte Arbeit an der Bewältigung der Phaenomene. Freilich zu der Klarheit ist sein Verständnis des Platonischen Idealismus nicht gediehen, dass er nun auch in den empirischen Erkenntnisinhalten die einzigen Gegenstände einer Objektserkenntnis überhaupt erkannt hätte. Die Ideen sind ihm nicht allein die Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sie sind ihm auch ein für sich erstrebenswertes Erkenntnisobjekt. Das Abbild, der Inhalt der disciplinae, weist über sich hinaus auf das Urbild, auf einen absolulen Erkenntnisinhalt. Die Forderung der Erkenntnis eines eindeutig bestimmten Gegenstandes, die nur ein Urteil über Existenz schliesslich einlösen kann, sie kann in den Wissenschaften nicht zur Erfüllung gelangen. Solange der Inhalt der Erkenntnis noch irgendwie von den Sinnen ahhängt, enthält er Unbestimmtheit und ist nur opiniv. Die scientia, auf die uns der „Glaube“ hinweist, bleibt als besondere Aufgabe bestehen; die wahrscheinlichen Inhalte des Abbildes fordern die Erkenntnis des Urbildes als des eigentlichen Seins, das nur uns sinnlichen Menschen verhüllt bleiben muss.

Es bleibt also neben der Objektivität, die in den Wissenschaften erkannt wird, eine andere bestehen: der Inhalt der Weisheit. Diese wird jene nicht auflösen, aber sie wird sie unter sich befassen, auch die sinnliche Objektivität in ihrer

Beziehung zum letzten Seinsgrund erfassen und so die Erkenntnis zum Abschluss bringen. So erklärt es sich nun, dass Augustin (c. ac. I 8, 23) die Definition der Weisheit acceptiert, nach der diese sei: scientia rerum humanarum divinarumque. – Die Definition selbst ist alt, sie ist in der Stoa üblich [1]) und von Cicero (de off. II. 5) [2]) gebraucht. Aber über ihre Bedeutung sind sich offenbar schon Licentius und Augustinus nicht einig. Wenn jener sagt, diese Definition sei wohl richtig für Gottes Weisheit, für den Menschen aber seien jene menschlichen und göttlichen Dinge nur Gegenstände des Suchens, so hält er also die Menschen auch der scientia rerum humanarum nicht für fähig; während Augustin (c. ac. I 7, 20) z. B. die 4 platonischen Grundtugenden als K e n n t n i s menschlicher Dinge bezeichnet. Und zwar ist nach ihm ein Unterschied zu machen zwischen den menschlichen und den göttlichen Gegenständen, die Inhalt der Weisheit sind. Jene sind die platonischen Tugenden und die rationalen Disziplinen der Grammatik, Musik, Geometrie u. s. w., nicht jedoch jedweder sinnliche Inhalt, der uns zum Bewusstsein gekommen ist und von dem wir ein Gedächtnisbild behalten haben. [3]) Nur jene rationalen Inhalte dienen zum glückseligen Leben, und eben dadurch zeichnet sich ja das wahre Wissen vor dem Scheinwissen aus.

Diese scientia rerum humanarum beruht auf der Selbsterkenntnis des Geistes. Wie könnte daher jemand, der wie Albicerius nicht weiss, was er selbst ist, die göttlichen Dinge erkennen, die nach allgemeinem Glauben viel besser und erhabener sind als die menschlichen (l. c. I 8, 22). Denn die göttlichen Dinge stehen höher, als unsere Selbsterkenntnis uns führen kann. Nisi forte existimas sidera, quae cotidie contemplamur, magnum quiddam esse in comparatione verissimi et secretissimi Dei, quem raro fortasse intellectus, sensus autem

1) Diels dox. gr. S. 273, 2: *οἱ Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην.*

2) Was Ohlmann (l. c. S. 41 ff.) ausführt, reicht hin als Beweis dafür, dass die Definition im Hortensius erörtert worden ist, nicht dafür, dass Cicero selbst für sie eingetreten sei.

3) cf. trin. XIV 1, 3.



nullus attingit: haec autem praesto sunt oculis nostris. (l. c.). Die Gotteserkenntnis, sonach unterschieden und doch wieder zusammengefasst mit der Selbsterkenntnis, ist von Augustin häufig, z. B. in den Soliloquien als das eigentliche Ziel alles Erkenntnisstrebens hingestellt worden. Aber kann es noch eine höhere Erkenntnisquelle geben, als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes? Scheint nicht also doch der Akademiker Recht zu behalten, wenn er die göttliche Einsicht von der menschlichen inquisitio durch eine unüberbrückbare Kluft trennt? Muss ja auch Augustin zugestehen, dass es noch höhere Erkenntnis giebt, als die der res humanae, mögen diese auch in Wissenschaften geordnet sein.

Hier bewährt sich von neuem der Gesichtspunkt der Methode. Das Streben des Geistes nach Einheit geht über die jeweiligen Resultate der Einzelwissenschaft hinaus; es fordert, dass omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt ad u n u m quoddam simplex verum certumque zusammengeführt werden (de ord. II 16, 44). Allerdings hat damit die Vernunft die göttlichen Dinge noch nicht erkannt, aber n o n t e m e r e iam quaerit illa divina, non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda (l. c.). Wer so zu fragen weiss, hat nicht nur die Leidenschaften und Verlockungen der Sinne überwunden, sondern ist auch schon zu Begriffen, wie zu dem des Nichts, der informis materia, der leblosen geformten Materie, des Raumes, der Zeit, der Bewegung und vor allem dem Begriff von Ursache und Wirkung, [1]) kurz zu den Grundbegriffen des physikalischen Gegenstandes vorgedrungen. Quisquis ista nesciens, ..... de a n i m a sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intelligibiles comprehenderit (de ord. II 16, 44). Daher muss man nicht allein ad usum vitae (wie die Skepsis meinte), sondern auch ad cognitionem rerum contemplationemque Wissenschaft treiben.

Gewiss ist die Bestimmung des sinnlichen Gegenstandes nur ein Suchen, aber eben dies ist n o t w e n d i g. Wenn nämlich

1) cf. de ord. I 4, 11. Latent ista sensus nostros, penitus latent: illud tamen ..... nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa.

die ratio die Gesetze der formalen Logik sich zum Bewusstsein gebracht hat, und sie sich alsbald anschickt zur seligsten Schau der göttlichen Dinge selbst zu eilen,[1]) da muss sie sich, um nicht einen tiefen Fall zu thun, um eine schrittweise Erreichung des hohen Zieles bemühen, sich einen Weg durch ihre Besitzungen und eine Ordnung schaffen. Nachdem sie dann die Hindernisse, die die Sinne bereiten, durch die Ordnung der Erscheinungen in Zahlen d. h. durch die Wissenschaften, die sie als wahre in sich selbst schaute,[2]) hinweggeräumt hat, kann sie auf diesem Wege fortschreiten und immer tiefer in die Geheimnisse der Schöpfung eindringen, bis sie zu jenen göttlichen Dingen gelangt und auf jene letzten Fragen alles Seins Aufschluss geben kann, wie z. B. trotz der Güte und Allmacht Gottes, die nichts Böses geschaffen habe,[3]) doch so viel Böses geschehen könne; zu welchem Zweck Gott die Welt geschaffen habe, er, der doch nichts bedürfe; ob das Übel immer gewesen, oder in der Zeit entstanden sei u. s. w.[4]) Alle diese letzten Fragen einer teleologischen Weltbetrachtung, die nur aus der Erkenntnis der obersten Zwecke, der in sich vollkommenen Natur sich beantworten, sind aut ordine illo eruditionis aut nullo modo zu erörtern (l. c. 17, 46). Ohne die doppelte Kenntnis bonae disputationis potentiaeque numerorum kann niemand die göttlichen Dinge erkennen. Sollte aber jemand vermeinen, schon in den Disziplinen nicht zu Ende kommen zu können, so lenke er nur einmal seine Aufmerksamkeit darauf, was die Eins in der Zahlenlehre bedeutet, und was diese Eins dadurch für eine Rolle spielt, nicht nur in dem obersten Gesetz und der letzten

1) de ord. II 14, 39.

2) l. c. II 15, 43.

3) mus. VI 11, 30. Hier ist das Problem der Theodicee beantwortet aus der beschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen, der ja selbst nur ein Teil der geordneten Welt ist, nicht wie Gott über ihr steht. — Dieser Augustin geläufige Gedanke einer Harmonie der Welt, die das scheinbare Übel rechtfertigt, hat bekanntlich seine Parallelen bei Plotin.

4) Ep. III 2 wirft er die Fragen auf: cur tantus est mundus ..... et cur hoc loco potius quam illo? ausdrücklich als Probleme, die über die mechanische Erklärung hinaus liegen.



Ordnung aller Dinge, sondern schon in dem was wir täglich allenthalben empfinden und treiben. Haben wir in dem Umkreis unserer gewöhnlichen Beschäftigung die Einheit erkannt, so können wir es auch versuchen die Dinge in ihrer höheren, göttlichen Einheit aus der obersten Zweckmässigkeit zu begreifen. In der Selbsterkenntnis werden wir würdig des seligen Lebens in der Erkenntnis; in der Gotteserkenntnis erlangen wir diese Glückseligkeit selbst. Das ist die Ordnung des Studiums der Weisheit, durch die jeder dazu emporsteigt, die Ordnung der Dinge zu erkennen, das heisst die zwei Welten zu unterscheiden und jenen Vater des Universums selbst, in dem auch die Inhalte der intelligiblen Welt, die Ideen, erst ihre letzte Einheit finden (d. ord. II 18, 47).

Damit wird zwar der scientia rerum humanarum eine vorbereitende Rolle zugewiesen, während die eigentliche Weisheit erst in der Erkenntnis der göttlichen Dinge besteht. Aber jene enthält auch den einzigen Zugang zur Erkenntnis der höheren Einheit,[1]) in der alle Natur beschlossen ist, von der aus wir die urbildliche Gesetzmässigkeit und ihr uns erscheinendes Abbild unterscheiden können. — So sind die res divinae gleich den „rationes Dei", in Platons Sprache den Ideen;[2]) sie machen den Inbegriff der göttlichen Vernunft aus; ihnen gemäss hat diese die Welt geordnet. Hier gelangt die Gegenstandserkenntnis zu ihrem Abschluss, indem sich nunmehr alle Phaenomene aus der letzten Gesetzlichkeit ableiten lassen. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.[3]) — So erkennt die Vernunft nicht sowohl sich selbst, als ihren Ursprung (de ord. II 18, 47), wenn sie zu der Einsicht in die Einheit der in ihr angelegten Gesetzlichkeiten gelangt ist.

1) Solil. I 13, 23. Ordine quodam ad eam (sapientiam) pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis felicitatis.

2) cf. div. Quaest. 83. qu. 46: Dem griechischen „ἰδέαι" entspricht zwar „formae", „species"; aber in der Sache irrt man nicht, wenn man es mit „rationes" übersetzt.

3) Div. Quaest. 83. qu. 46, 2.

Aber wie rechtfertigt sich die Ablehnung der Selbsterkenntnis als Quelle auch für diese oberste Erkenntnis und wie die darauf sich stützende Scheidung der menschlichen und göttlichen Erkenntnisobjekte? Kann, ja muss nicht auch die letzte Leistung der absoluten Vereinigung derselben Vernunft zugeschrieben werden, die auch in der sinnlichen Erkenntnis wirkt? Ganz gewiss. Denn sofern Dialektik und Mathematik an den Sinnendingen zur Anwendung kamen, blieben sie zwar nur Forschungsprincipien, aber es waren doch eben Principien, die selbst höher stehen als der jeweilige Stand der wissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung. Diese ist nur eine ratiocinatio, d. h. nichts weiter als die inquisitio rationis, die motio illius aspectus per ea, quae aspicienda sunt; [1]) sie wendet also die ratio nur an, während diese selbst der Blick des Geistes ist, dem die scientia (nicht also das Forschen) als visio entspricht. Es möchte also kein so grosser Unterschied bestehen zwischen den mathematischen und den Zweckgesetzen, sie entspringen beide der Selbsterkenntnis der vereinigenden, Gesetze gebenden Vernunft. Nur der Grad der Bestimmung, der mit den einzelnen Erkenntnismitteln erreicht wird, ist verschieden. Der Gegenstand, der sich auf der sinnlichen Eins aufbaut, ist nur relativ bestimmt, und nur in dieser, der sinnlichen Welt ist es eine wichtige Frage, was Zeit und Ort seien, [2]) während die absolute Zweckbestimmung einen Abschluss in der Erkenntnis herbeiführt. Es ist daher wohl verständlich, dass Augustin die erste Methode als die spezifisch menschliche wie eine Vorstufe von der andern, der göttlichen unterschieden hat. Denn diese letztere führt sicher die erste zu einer höheren Einheit hinauf, die den Methodenwert der Disciplinen selbst erst abgrenzt und bestimmt. Aber die höhere Gesetzlichkeit hebt darum doch die niedere nicht auf; quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? (Div. Qu. 83 qu. 46). Vielmehr sind göttliche und menschliche Vernunft wesensgleich. [3]) Wie ein Ideal schwebt es der menschlichen Selbsterkenntnis vor, die Höhe der Erkenntnis zu erlangen, die sie zum Einssein mit der göttlichen Vernunft befähigt.

1) De quant. an. 27. 53. — 2) de ord. II 19, 51. — 3) cf. Ep. 120, 5.



Soweit man in den Wissenschaften wie in den bürgerlichen Tugenden nicht nur von einem Suchen, sondern auch von einem Wissen sprechen kann, soweit sie also auf reiner Vernunfterkenntnis beruhen, nur soweit sind sie eine scientia rerum humanarum, sodass diese mit der Dialektik und Zahlenlehre zusammenfällt. Und davon ist nun die sapientia d. i. die Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft in der Methode kaum noch zu unterscheiden. In der That ist auch für Augustin der Unterschied zwischen scientia und sapientia durchaus kein fester: quasi non liceat dicere vel istam sapientiam, quae in rebus humanis est, vel illam scientiam, quae in divinis. (trin. XIII 19, 24). — Es ist eben nur ein Notstand des Menschen, nicht der Vernunft, dass er erst allmählich zur vollen Erkenntnis durchdringen kann; im Grunde sind ja die Inhalte der Dialektik und Mathematik ebenso eine göttliche Schöpfung und Inhalte der absoluten Vernunft, wie die sogenannten Ideen. Können wir uns ja den inneren Zusammenhang der rationes Dei, gemäss denen nicht nur die Menschen überhaupt, sondern auch jeder einzelne Mensch geschaffen ist, am besten klar machen an dem Beispiel der Mathematik, wo wir die ratio anguli von der ratio quadrati unterscheiden und doch in der Construction des Quadrates den Begriff des Winkels schon voraussetzen. (Ep. 14, 4) [1]).

Nicht als ob damit die göttliche Autorität auf Kosten der menschlichen Vernunft besonders betont werden sollte; es soll nur abgelehnt werden, dass eine willkürliche Setzung, wie etwa die Vergils, dass die erste Silbe des Wortes „Italia“ gegen den bisherigen Gebrauch lang zu messen sei, eine Erkenntnis vom Range einer rationalen begründen kann (de doctr. chr. II 38, 56) [2]).

Strebt also der methodische Gesichtspunkt dahin, die Unterscheidung der menschlichen und der göttlichen Erkenntnisinhalte aufzuheben, so muss uns doch schon eine Besinnung auf

1) Ipsa veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. de doct. chr. II 32, 50. cf. l. c. 35, 53 und 37, 55: Tantum absit error quo videntur homines sibi ipsam beatae vitae veritatem didicisse, cum ista (dialectica) didicerint.

2) Dasselbe Beispiel schon: de mus. VI 12, 35.

die Polemik gegen die Akademie belehren, dass Augustin an dieser Trennung ein ganz besonderes psychologisches Interesse nehmen musste. Wir würden ihn nur halb verstehen, wollten wir dieses neben dem Interesse an der methodischen Begründung der Erkenntnis aus den Grundelementen der rationalen Bestimmungsverfahren vergessen. Vielmehr vereinigt sich ihm diese kritische Aufgabe unmittelbar mit der, den Weg aufzudecken, auf dem der Mensch in der Läuterung zur Wahrheit fortschreiten soll. Ja man wird sogar sagen müssen, dass letztlich der psychologische Gesichtspunkt der eruditio den methodischen durchaus beherrscht.

Diese Doppelheit des Interesses zeigt sich nun vor allem in seiner Behandlung des Begriffs der ratio. Einerseits ist er bemüht, was als Stufen der psychologischen Entwickelung erscheint, auch zu begreifen als Stufenunterschiede der Gegenstandsbestimmung, und so die ratio als den Gesetzgeber der Natur im methodischen Sinne zu bestimmen. Aber anderseits zeigen ihm alle graduellen Abstufungen doch nur einen grösseren oder geringeren Abstand von jener göttlichen Allvernunft, die von Raum und Zeit unabhängig, auch wenn die ganze Welt einstürzte, nicht vergehen kann. (de ord. II 19, 50). Einmal ist es das Wesen der ratio, dass sie aller Veränderung enthoben ist, d h. dass sie ist in dem prägnanten Sinne des absoluten Gesetztseins, frei von allen Relationen. Anderseits ist ihr Sein doch wiederum nur bestimmt in ihrer Geltung als Bedingung der Erkenntnis. Dann kann man auch nur auf Grund dieser Geltung von einem gegenständlichen Sein überhaupt reden, denn nihil est esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt.[1]) Dass der Körper, sofern er Körper ist, falsa unitas ist,[2]) charakterisiert ihn in seiner sich der ratio entziehenden Wandelbarkeit. Aber sofern auch er der Bestimmung zugänglich gemacht werden kann, ist er zwar keine Einheit, aber strebt er nach

1) de mor. eccl. II 6, 8. cf. de ver. rel. 36, 66.
2) de ver. rel. 34, 63.



dieser, ahmt sie, wenn auch unvollkommen, nach.[1]) Das Sein der Objektivität wird so zurückgeführt auf die Geltung der Erkenntnisgesetze. Nur sofern etwas dem Gesetz der Einheit genügt, ist etwas auch. Das im mathematischen Naturerkennen vermisste Existenzurteil kann aus dem alles bestimmenden obersten Zweck abgeleitet werden.

Jedoch dieser Gesichtspunkt, der Augustin zu dem Gedanken einer „Rettung“ der Phaenomene im platonischen Sinne geführt hätte, bleibt eben bei ihm nicht der beherrschende. Wohl dürfen wir bei ihm den Gedanken finden, dass durch das Zurückgehen auf die alle Objektivität erzeugenden d. h. bestimmenden rationalen Erkenntnisgrundlagen der Wahrheitsanspruch der Erscheinungen zu befriedigen sei, und dass die sinnliche Evidenz, wie sie der Sensualismus trotz der skeptischen Gegenrede behaupten konnte, abgelöst sei durch die in der ratio begründete Geltung der Erkenntnisgesetze. Deshalb kann auch nicht eine scientia vor der ratio vorhergehen, um dann nur nachträglich durch diese begründet zu werden: dann wäre ja die scientia Tieren und Menschen gemeinsam;[2]) sondern die ratio erzeugt die scientia gemäss ihrer eigenen Gesetzlichkeit. — Aber das psychologische Interesse, das die „Disciplinen“ in einen Erziehungsprozess einreiht, verleiht auch den rationes Dei einen anderen Sinn. Diese sollen nicht sowohl zur Erklärung der Phaenomene dienen, als sie uns vielmehr über die Erkenntnis der durch die Sinne vermittelten Objektivität hinausführen sollen zur ewigen Schau der göttlichen Ratschlüsse selbst, zur Einheit mit der göttlichen Vernunft. So ersteht eine intelligible Welt, in die die menschliche Vernunft hineinwachsen soll; eine Realität, die selbst nicht mehr aus der Geltung der Erkenntnisgesetze entspringt, sondern diese Geltung selbst erst begründet.

Aber möchte selbst in der Nebeneinanderstellung der beiden Welten der idealistische Gedanke wirksam sein, der in der intelligiblen Welt den Inbegriff der Grundlagen der Erkenntnis erblickt, möchte selbst die Aufgabe, dass der Weise von diesen

1) de ver. rel. 32, 60. 36, 66. cf. Sol. II 9, 16 f. 6, 10. 16, 30 a. E. lib. arb. II 8, 22.
2) de quant. an. 27, 53.

zwei Welten noch den Vater des Weltalls selbst zu unterscheiden habe, nur der mythologische Ausdruck sein für die Forderung einer letzten systematischen Einheit, in der sich auch die obersten Zweckprincipien zusammenschliessen müssen; so fällt es doch aus diesem Gedankenkreise völlig hinaus, wenn es von dem Weltvater heisst: cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum neciat.[1]) Denn dieser Gottesbegriff hat mit der kantischen Idee, deren „Unbegreiflichkeit wir begreifen", nichts mehr gemein. Es wird in ihm so wenig ein Regulativ der Vernunft ausgesprochen, dass das Wesen des Nichtwissens hier vielmehr einen Verzicht bedeutet, Gott mit der ratio zu erfassen. Jener oberste Gott, der besser erkannt wird im Nichtwissen,[2]) kann, auch wenn Gott uns selbst hülfe, im Begriff nicht erreicht werden.[3]) Das Suchen, mag es auch von der rationalen Methode geleitet sein, ist überboten von der Erkenntnis jenes höchsten Lichtes, auf das wir unsere schwachen Augen nur mit Furcht wenden können, schnell geblendet von dem ungewohnten Glanz.[4]) Diese Gotteserkenntnis ist übervernünftig, überbegrifflich, daher unaussprechlich.[5]) Mit dem Aufstellen dieses Ideals, das dem Einfältigen ebenso zugänglich ist, wie dem forschenden Kopfe, verdrängt der Gesichtspunkt der eruditio den der Methode völlig. Dieser Objektserkenntnis ist der Charakter der rationalen Erzeugung ausdrücklich genommen.

## 2. Historische Anknüpfung bei Plotin.

Wir dürfen hoffen die Schwierigkeiten, die so für ein einhelliges Verständnis Augustins entstehen, aus ihrem historischen Ursprung zu begreifen. Und wenn wir gerade hier mit dem Hinweis auf den Neuplatonismus hervortreten, so lassen wir uns gern von der längst erkannten Analogie zwischen Plotins absolutem Einen und der augustinischen übervernünftigen

1) de ord. II 18, 47. — 2) l. c. 16, 44. — 3) de beat. vit. 4, 35. — 4) l. c. 5) cf. de trin. VIII 2, 3. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem Veritas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur Veritas, mane si potes. cf. conf. IX 10, 24 f. u. ö.



(mystischen) Gotteserkenntnis leiten. — Die Abhängigkeit Augustins von Plotin steht ja gerade für die Jugendschriften über allem Zweifel;[1]) es ist hier die Aufgabe für die Erkenntnistheorie den Beweis zu ergänzen.[2])

Der Platonismus Plotins ist strenger Rationalismus. Wie er Aristoteles daraus einen Vorwurf macht, dass er nur die Kategorieen der sinnlichen Welt erörtert habe, ohne sie auf die letzten rationalen Elemente, die Kategorieen der intelligiblen Welt zurückzuführen, und wie er den Sensualismus jeder Schattierung bekämpft, so knüpft er anderseits an die alte vielumstrittene parmenideische Gleichung von Denken und Sein an, jenen Kampfesruf des Rationalismus gegen allen sogenannten Empirismus bis auf Platon hin.[3]) Alle Wahrnehmung ist als Erkenntnismittel abzuweisen; nur im reinen Intellekt ist Erkenntnis und damit auch alles Sein begründet. Es ist daher widerspruchsvoll von einer Vernunft zu reden, die sich irrt.[4])

Und worauf gründet sich das Gewisse (*ἐναργές*) aller Vernunfteinsicht? Auf einem Beweisgang kann es nicht beruhen, denn ein Gewisses wird offenbar schon im Beweise selbst vorausgesetzt. Auch wer die *ἀπόδειξις* als Erkenntnisquelle anerkennt, kann doch nicht leugnen, dass ihm etwas von sich selbst

1) cf. Fr. Wörters (Die Geistesentwickelung des hl. Augustin. Paderborn 1892) Hinweise. Insbesondere sind z. B. „die Hauptgedanken der Schrift über die Unsterblichkeit der Seele samt und sonders der Abhandlung Plotins über denselben Gegenstand (Enn. IV 7) entnommen", und de ord. II 11, 30) findet sich eine deutliche Unterscheidung von Nus, Welt- und Einzelseele.

2) Vergl. vor allem Ch. A. Brandis. Handb. der Gesch. der gr. röm. Philosophie III, 2.

3) *Παρμενίδης ..... εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι λέγων.* Enn. V 1, 8. cf. VI 6, 13: *εἰ τοίνυν μήτε τι νοῆσαι μήτε εἰπεῖν ἔστιν ἄνευ τοῦ ἓν ἢ τοῦ δύο ἢ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἷόν τε ἄνευ οὗ οὐχ οἷόν τέ τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι;*

4) *Τὸν νοῦν ..... ἆρ' ἂν τις φαίη ψεύσεσθαί ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; οὐδαμῶς. πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη; δεῖ ἄρα αὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι καὶ μηδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ, τὴν δὲ εἴδησιν αὐτῷ μήτε εἰκάζοντι εἶναι μήτε ἀμφίβολον μηδ' αὖ παρ' ἄλλου οἷον ἀκούσαντι.* V 5, 1.

(*αὐτόθεν*) klar ist. Und wie will nun jemand unterscheiden, was aus sich selbst klar ist und was nicht? — Was ist an sich gewiss? Die Sinne erheben laut den Anspruch; soll man ihnen trauen; ist es nicht vielmehr sehr zweifelhaft, ob die Erscheinung ihren vermeinten Gegenstand (*δοκοῦσα ὑπόστασις*) in einem objektiven Sein und nicht vielmehr in einem subjektiven Zustand habe? Hier bedarf es des Urteils von Vernunft oder Verstand. Aber selbst die Beziehung auf eine äussere Realität zugegeben — die Erscheinung sei also vom Verdachte des Scheins gereinigt, so kann doch die *αἴσθησις* nicht mehr sein als ein *εἴδωλον πράγματος*: die Sache selbst bleibt ihr verborgen. Zum mindesten ist offenbar die Übereinstimmung zwischen *πρᾶγμα* und *εἴδωλον* nicht *αὐτόθεν ἐναργής*. — So bleibt zu prüfen, ob denn wohl wenigstens die Vernunft ihren Erkenntnisanspruch rechtfertigen kann. Sie kann das offenbar nur, wenn sie aufzeigt, dass die *νοητά* nicht etwas irgendwie von aussen an den Nus Herangebrachtes sind — wie könnte die Vernunft an diese Dinge herankommen? Vielleicht träfe er einmal mit den *νοητά* nicht zusammen?

Wenn es aber zu dem Wesen der Nus gehört zu erkennen,[1]) so ist schon die Möglichkeit eines Verlustes der Erkenntnis dem Wesen des Geistes widersprechend. Die Vernunft muss also schlechterdings eine andere Objektsbeziehung haben als die *αἴσθησις*. Oder ist es etwa ein hinreichendes Kriterium der Erkenntnis, dass die *νόησις* über die Schranken der Vorstellung, was die Grösse der Gegenstände betrifft, erhaben ist? — Jede Theorie des Erkennens, die den zu erfassenden Gegenstand ausserhalb des Geistes setzt, kann die Annahme einer Art von *τύπωσις* nicht vermeiden. Wie will aber dann der Geist erkennen, dass er auch wirklich eine Perception bekam (*ἀντελάβετο ὄντως*)? Wie, dass dieses gut oder schön oder gerecht ist? Wenn die *κρίσεως ἀρχαί* selbst ausserhalb des Geistes liegen, wohl, so liegt doch auch die Wahrheit selbst dort? — Die *τύπωσις* unterliegt den gleichen Bedenken wie die *αἴσθησις*. Daher muss der Geist mit den *νοητά* zusammenfallen; in sich selbst

1) Nur so ist es zu verstehen, dass der Nus „immer“ im Besitz der Erkenntnis ist, während doch bei Plotin der Nus der Zeit entrückt ist.



erkennt er die Wahrheit, die ersten Principien jeder Beurteilung. Die Selbsterkenntnis der Vernunft ist zugleich der Ursprung der wahren Objektserkenntnis. [1])

Jedoch diese Anerkennung der rationalen Forderung einer Wahrheit, die allein mit sich im Einklang steht und sich nicht nach etwas ausser ihr Liegendem richtet,[2]) entspricht nur der einen Seite der augustinischen Position. Die Skepsis bestritt ja vielmehr die Anwendbarkeit dieser intelligibilia auf die Erscheinungen. Mit der Aufstellung des Begriffs eines nie irrenden Nus, der immer die Wahrheit erkennt und von der Geltung seiner Erkenntnisse stets Rechenschaft zu geben im Stande ist, ist Plotin noch nicht der Aufgabe überhoben, nicht sowohl den Anspruch auf Objekterkenntnis, den die sinnliche Erscheinung erhebt, a limine abzuweisen, als vielmehr die *αἴσθησις* in ihrer, wenn auch untergeordneten, Rolle beim Aufbau der Erkenntnis gerecht zu würdigen und so den von der Skepsis vertieften Riss zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in dem Gedanken der methodischen Erzeugung des Gegenstandes zu überbrücken.

Es sind Dialektik und Zahlenlehre, in denen auch Plotin die Mittel zu einer Bewältigung der Erscheinungen erblickt. — Indem einerseits bei ihm die Dialektik — weit entfernt nur formale Logik zu sein — die Zahlenlehre und die Tugendübung unter sich befasst,[3]) anderseits aber selbst nur eine Art Zahlfunktion darstellt, da sie die Einheit schaffende Disciplin *κατ' ἐξοχήν* ist, finden wir zugleich hier die historische Erklärung für die Gleichstellung, die bei Augustin die Methode der Zahl mit der logischen Unterscheidung und Verknüpfung erfährt.

Die unterste Stufe der erkenntnismässigen Bewältigung der Phaenomene stellt die Logik dar, soweit sie der „Seele“ die

1) V 3, 5 *δεῖ τὴν θεωρίαν τοὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται.*

2) V 5, 2.

3) I 3, 3. Dem nach der Wahrheit Strebenden (*φιλόσοφος*) *τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν* (!) *κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου ... καὶ φύσει ἐναρέτον ὄντα πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.*

Mittel giebt des Verbindens und Trennens. *τὸ ... λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως παρακειμένων φαντασμάτων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καί συνάγον καὶ διαιροῦν.*[1]) Aber deshalb ist die Dialektik nicht etwa nur ein *ὄργανον τοῦ φιλοσόφου* (I 3, 5). Nicht leere Theoreme und Regeln sind ihr Inhalt, sondern sie befasst sich mit den Dingen und macht das Seiende gleichsam zu ihrem Stoff. So hat sie die rationalen Gesetze (*θεωρήματα*) zugleich mit den Dingen unter sich, indem sie diese methodisch (*ὁδῷ*) zu ihrem Besitz macht. Den Irrtum (*ψεῦδος*) und den Trugschluss kennt sie nur zufällig, wenn ein anderer diese Fehler macht; sie erkennt dann den Irrtum an dem Massstab der in ihr enthaltenen wahren Erkenntnisse. Sie kennt überhaupt die Bewegungen der Seele und kann daher auch das Schlussverfahren überwachen.

Es zeigt sich, dass die Leistung der Dialektik über das blosse, den Inhalt nicht berücksichtigende Verbinden und Trennen hinausreicht; denn sie erhält vom Nus die Principien des Urteilens. Diesen folgend setzt sie zusammen und trennt sie, bis sie zur Vollendung des Nus gelangt ist (dem Nus an Vollendung gleich kommt).[2]) So besteht *ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς ψυχῆς.*[3]) — Der besondere Inhalt zwar muss der Dialektik gegeben werden; um den Inhalt der *πρότασις* (Praemisse) weiss sie nicht, aber was man eine Praemisse nennt, das weiss sie.[4]) Daher bedürfen ihrer alle übrigen Teile der Philosophie, ebenso wie die übrigen Wissenschaften die Arithmetik nicht entbehren können. — Sie reicht aber weiter als die von der Zahlenlehre abhängigen *τέχναι*. Denn neben der Thätigkeit des Trennens und Verbindens der sinnlichen Eindrücke betrachtet sie auch gleichsam die Umrisse dessen, was aus dem Nus stammt, und sie hat, was diese betrifft, die gleiche Fähigkeit. Dazu kommt ihr zusammenfassendes Begreifen (*σύνεσις*), in dem sie das neu Hinzutretende

1) V 3, 2. cf. Porphyrios. Sententiae 10: *νοοῦμεν ... ἐν νῷ μὲν ... νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογιστικῶς.*

2) I 3, 5. cf. IV 4, 12: *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη, ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν;*

3) V 1, 3. cf. V 3, 2. IV 3, 18.

4) I 3, 5. cf. V 5. 1.



mit dem schon in ihrem Besitz Befindlichen vereinigt. Diese Thätigkeit kann man die *ἀναμνήσεις τῆς ψυχῆς* nennen (V 3, 2). Im Nus dagegen ist dieses discursive Denken aufgehoben, hier fällt der Inhalt des Gedachten mit dem Denken selbst zusammen. Erst hier ist daher auch die Denkbestimmung zugleich die Bestimmung des Gegenstandes.

Die allgemeine Charakteristik des Denkens verband sich bei Augustin mit der Beschreibung der Leistung, die die einzelne Stufe der Denksetzung in der Arbeit an der Einheit der Erkenntnis zu vollziehen vermag. Wir sahen, welche Etappen in der Bestimmung des Gegenstandes er unterscheidet, und dürfen nun fragen, ob sich auch dafür die Quellen bei Plotin entdecken lassen.[1])

Indem wir das *λογίζεσθαι* als die eigentümliche Bethätigung der Seele erkannten, charakterisierten wir schon diese Thätigkeit als eine Art der Einheitssetzung, der Vereinheitlichung der gegebenen Mannigfaltigkeit. Ja man kann sagen, dass die Seele gerade in ihrer Funktion des Zusammensetzens und Verbindens zur Einheit ihrem Wesen nach beschrieben ist; denn einen selbständigen gegenständlichen Inhalt hat sie nicht: dieser ist ihr stets von den Sinnen gegeben. Aber auch die Principien der Anordnung und Beurteilung der sinnlichen Erscheinungen liegen nicht in ihr: ihre Aufgabe ist es nur die wahren Seinsgrundlagen, von denen die Sinnlichkeit nur ein trügliches Abbild giebt, der sinnlichen Welt zu übermitteln, sie in ihr zur Geltung zu bringen resp. diese ihre Geltung aufzudecken. So kann sie den Schein der Sinne in die Gesetzmässigkeit einer Erscheinung auflösen. — Ihre Einheit schaffende Kraft steht nicht in ihrem eigenen Dienst, sondern sie steht im Dienste des Nus, des Inbegriffs der

1) So sehr auch der Gegenstand verlockt des Näheren auf die Erörterungen Plotins über die Zahl und die Einheit einzugehen, so müssen wir es uns doch versagen, denn einmal würde dieser in den bisherigen Darstellungen sehr vernachlässigte Stoff eine schwierige, den Rahmen dieser Untersuchung überschreitende Erörterung nötig machen, und ferner reichen für die Aufweisung der Analogie mit den Gedanken Augustins schon die allgemein bekannten Grundzüge der neuplatonischen Philosophie hin.

göttlichen (ewigen) *λόγοι*. Die Seele hat ihren Platz mitten inne zwischen Wahrnehmung und Vernunft.[1])

Diese Mittelstellung befähigt die Seele die Verbindung herzustellen zwischen dem wahrnehmbaren, materiellen Sein und dem reinen Begriff; sie giebt der gestaltlosen, ungeordneten Materie eine Bestimmung vermöge der in dieser Anwendung der reinen *λόγοι* auf die sinnlichen Gegenstände sich bewährenden Bestimmungsmittel, als deren vornehmstes die Zeit zu nennen sein dürfte. Denn nicht ohne weiteres sind die reinen Begriffe auf die sinnliche Gegebenheit anzuwenden: erst die Seele, die als Gesetzgeberin der sinnlichen Welt eingeführt ist, ist damit auch der Ort für die an der Bestimmung der Sinnenwelt unmittelbar arbeitenden Principien. Wollen wir diese im Unterschiede von den reinen Vernunftprincipien, die den Inhalt des Nus ausmachen, kurz charakterisieren, so wenden wir uns am besten sogleich dem radikalsten Bestimmungsmittel: der Zahl zu.

Schon Platon, so berichtet Plotin, unterscheidet zwei Arten der Zahl. Einmal sagt er, die Menschen seien durch den Wechsel von Tag und Nacht zum Begriff der Zahl gekommen. Dann bringen also die gezählten Dinge die Zahl hervor: indem die Seele die Gegenstände durchläuft, zählt sie diese.[2]) — Von dieser Zahl unterscheidet er die wahrhafte Zahl (*ἀληθινὸς ἀριθμός*). Diese hat für sich eine Hypostase, sie entseht nicht nur in der zählenden Seele, sondern man muss annehmen, dass der Begriff der Zahl durch den Wechsel der sinnlichen Objekte nur geweckt werde (*ἀνακινεῖσθαι*). Das Aufeinanderfolgen der Wahrnehmungen ist nur der Anlass dafür, dass in der Seele der Begriff der

1) V 3, 3. *ἢ αὐτοὶ μὲν ὡς λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον, δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.*

2) VI 6, 4 *τὰ ἀριθμητὰ πρότερον δι' ἑτερότητος ποιεῖν ἀριθμὸν .... καὶ εἶναι αὐτὸν (ἀριθμόν) συνιστάμενον ἐν μεταβάσει ψυχῆς ἐπεξιούσης ἄλλο μετ' ἄλλο πρᾶγμα καὶ τότε γίνεσθαι, ὅταν ἀριθμῇ ψυχή.* cf. VI 9, 2 *εἰ δὲ ψυχῆς (ἐστὶν ἀριθμός) ἐνέργημα τῷ ἀριθμεῖν ἐπεξιούσης, οὐδὲν ἂν εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἕν.*



Zahl auftaucht. Damit liegt eben nur der „Anfang“ der Zahl in der Wahrnehmung des Wechsels von Tag und Nacht, ihren „Ursprung“ hat die Zahl als Begriff im Nus. (VI 6, 4).

Diese zwei Arten der Zahl finden bei Plotin ihr Correlat in den zwei Seinsprincipien: im Nus und in der Psyche. — Die Ideen, die Inhalte jenes, nennt er im Anschluss an Platon[1]) (Phileb. 15 a—b) Einheiten und Zahlen:[2]) sie sind das absolut bestimmte Sein, in dem die Mannigfaltigkeit zu einer vollkommenen Einheit zusammengeschlossen ist. Sie repraesentieren das wahre Sein, das höher steht als die durch die Sinne uns zugeführte materielle Welt der Erscheinungen. — Aber die Kraft des Nus, als des Inbegriffs der *οὐσιώδεις ἀριθμοί*, wirkt, wie wir sahen, durch die Vermittelung der Seele, auch in der Sinnenwelt: sofern von der Seele eine Bestimmung erzeugt wird, geschieht dies im Hinblick auf den Nus; und die Zahl, in der sie sich vollzieht, ist ein Abbild jener wesenhaften Zahl, der Idee.[3]) Dieses Abbild, als das sich die sinnliche Bestimmung darstellt, ist nun auch für Plotin eben dadurch als blosses Abbild des Urbildes gekennzeichnet, wodurch sich nach Augustin die Bestimmung, die die scientia leistet, von der wahren Seinsbestimmtheit, die der reine Intellekt schaut, unterschied. Während in der Sinnenwelt Vielheit, Zwiespalt und Veränderung anzeigen, dass hier die Materie noch siegreich der rationalen Bestimmung widersteht, sind die *οὐσιώδεις ἀριθμοί* zusammengehalten in der *συντέλεια* des Nus:[4]) sie sind Zweckprincipien. Es ist wie in

1) Eine irgendwie befriedigende Untersuchung über das Verhältnis Plotins zu Platon fehlt noch.

2) VI 6, 9: *διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς.* cf. V 4, 2: *ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς.* VI 6, 5: *τὸ ἕν, ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου.*

3) VI 6, 9: *Ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς (ἀριθμὸς) λεγόμενος εἴδωλον τούτου.*

4) VI 7, 13 a. E. heisst es vom Nus: *Καὶ εἴπερ αὐτός, πᾶς, εἰ δέ μή, οὐχ αὐτός. εἰ δὲ πᾶς αὐτός, καὶ πᾶς, ὅτι τὰ πάντα, καὶ οὐδὲν ἔστιν, ὅ τι μὴ συντελεῖ εἰς τὰ πάντα, οὐδὲν ἔστιν αὐτοῦ, ὅ τι μὴ ἄλλο, ἵνα ἄλλο ὂν καὶ τοῦτο συντελῇ. εἰ γὰρ μὴ ἄλλο, ἀλλὰ ταὐτόν, ἐλαττώσει αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἰδίαν οὐ παρεχόμενον εἰς συντέλειαν αὐτοῦ φύσιν.* cf. VI 6, 7: *ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ φύσει, καὶ μίαν φύσιν*

den Wissenschaften; weder sind die einzelnen Begriffe einfach getrennt, noch fliesst aller Inhalt zusammen. Jedes einzelne tritt besonders auf, während doch alles eine untrennbare Einheit bildet [1]) Die Einheit des Nus fasst alle einzelnen Ideen wie in einem System zusammen; diese innere Geschlossenheit macht die Vollkommenheit des Nus aus: sein Inhalt, der ***κόσμος νοητός***, ist gleichsam eine organische Einheit. — Während die Zahl der Seele sich die Dinge geben lässt, um sie dann zu zählen, ist die „wesenhafte Zahl" vor den Dingen feststehend. Diese Zahl konstituiert den Begriff des Dinges, ist sein erzeugendes Princip: das wahre Sein wird nur aus diesen Zweckprincipien heraus erkannt. [2]).

Aber auch Plotins Rationalismus ist nicht zum erkenntniskritischen Idealismus geklärt. Gerade den Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre. nach dem der urbildliche Charakter der Ideen in ihrer Bedeutung als die ***ὑποθέσεις*** einer gesicherten Erkenntnis näher zu bestimmen ist, finden wir bei Plotin nirgends in der wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. Gewiss ist sein Interesse für die Grundbegriffe viel ausgeprägter als das Augustins, und bei ihm wirkt in der Ansetzung des absoluten Einen im Unterschied von dem Kirchenvater wohl ein erkenntnistheoretisches Motiv mit; denn in dem ***ἕν*** soll die Beziehung zwischen Denken und Gegenstand, die im Nus sich herstellt, ihre Begründung finden, indem hier erst die Identität der Beziehung garantiert wird. Aber wie die mystische Fassung des

*πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρίς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἀλλοθι, ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἑνὶ πάντα· αὕτη γὰρ νοῦ φύσις.*

1) VI 9, 5: *οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστὶν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν. τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλῆθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός.* cf. III 9, 2.

2) S. vor allem VI 6, 9: *ὅταν τις ἄνθρωπον ὄντα νοῇ καὶ καλὸν ἕν, ὕστερον δήπου τὸ ἓν νοεῖ ἐφ' ἑκατέρῳ .... ἀλλ' εἰ γεννῴη ἄνθρωπον καὶ γεννῴη ἵππον καὶ κύνα ἢ ἐν αὐτῷ ὄντας προφέροι ... ἆρ' οὐχ ἑρεῖ „εἷς ἓν ἰτέον καὶ μετιτέον εἰς ἄλλο ἓν καὶ δύο ποιητέον καὶ μετ' ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον"; καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη, ἀλλ' ὅσα δεῖ γενέσθαι δῆλον ἦν, ὅτε ἔδει ..... βάσιν ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ οὐσιώδει ἀριθμῷ*) *καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν.*



Gottesbegriffs durch Augustin ihren deutlichen Anhalt an der über alle rationale Erkenntnis erhabenen, obersten Hypostase Plotins hat, so ist auch bei diesem der erkenntniskritische Gesichtspunkt durchgängig so stark von metaphysischen Interessen beeinflusst, dass der Unterschied zwischem ihm und Augustin doch nur ein gradueller, entsprechend der Nähe resp. Ferne des platonischen Einflusses, genannt werden kann.

Auch für Plotin muss die Bedingung der Erkenntnis zugleich eine übersinnliche, dinghafte Wirklichkeit sein; erst so bekommen wir die Gewähr auf die gegenständliche Geltung unserer Erkenntnisinhalte. Damit bleibt aber die Vernunft nicht mehr der Gesetzgeber der Natur, weil diese nur aus ihrer Gesetzlichkeit heraus erkannt werden kann, sondern weil die Vernunft als die übergeordnete Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren ihre Gesetze aufprägt. — Daher muss sich Plotin bemühen um eine Bestimmung des Wirklichkeitcharakters der ***εἴδη***, nicht ihrer Geltung für die Erkenntnis, sondern vielmehr der Wesenheit, auf die sie diese ihre Geltung erst gründen können. Wären, existierten die Ideen nicht, so wäre auch die Natur nicht nach ihrem Bilde geschaffen. Der einzelne Gedanke, die psychologische Thatsache des Gedachtwerdens kann dem Begriff seine Wirklichkeit nicht geben (VI 6, 6), sondern erst das Selbstbewusstsein des Nus zeigt uns eine Realität, die in ihrer Lebendigkeit des ***νοοῦν*** eine neue Bedeutung der Parmenideischen Gleichung aufstellt. — Auf den eigentlichen Grund aber für diese Wendung ins Metaphysische hat Brandis (Handb III 2, S. 398) hingewiesen. Es ist nach ihm die „schwache Seite der plotinischen Theorie", dass sie „von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforschung der uns thatsächlich gegebenen Welt der Erscheinungen verzichtet hatte. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derselben im Intelligiblen sich befinden, zu entdecken vermögen wir sie doch nur durch sorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren sie zu ihrer Kausalität in der Welt der Dinge sich bedienen". Man darf dies Urteil dahin verschärfen, dass bei Plotin die Erforschung der Grundlagen für die wissenschaftliche Bewältigung der Welt der Erscheinungen nicht im Mittelpunkt des Interesses gestanden hat; und wir finden, dass Augustin gerade

diese Abneigung gegen die empirische Forschung von Herzensgrunde mit dem Neuplatoniker teilt.[1]) Er kennt und er wendet wohl auch an jene alte Dreiteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik,[2]) aber sein Interesse geht vielmehr auf die Erkenntnis Gottes und der Seele.[3]) Seine Forschung hat durchaus einen theologisch-psychologischen Charakter; Philosophie ist ihm die Untersuchung des Geistigen. Wir wenden uns zur Darstellung dieser metaphysischen Seite seines Platonismus.

## 3. Augustins Spiritualismus.

Während wir bisher Augustin bemüht sahen, eine Brücke zu schlagen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, indem er die Leistung jener für die Constituierung des Gegenstandes der Erfahrung zur Anerkennung brachte, müssen wir uns jetzt mit einer neuen Gedankenreihe beschäftigen, die bei ihm schliesslich die Ausschlag gebende ist, und für die die Reflexion auf die Möglichkeit der Erkenntnis nur eine Vorfrage bedeutet. In dieser Gedankenreihe verliert alsbald die Sinnlichkeit ihr Anrecht auf Mitarbeit an der Objektserkenntnis: sie ist gegenüber der Vernunft als minderwertige Erkenntnisquelle abzuweisen, und Wissenschaft wie Tugend, die es doch mit der rationalen Ordnung der sinnlichen Gegebenheit zu thun haben, sind nunmehr nur noch die schliesslich, im Hinblick auf das Ziel des vollkommenen, reinen geistigen Lebens im Intelligiblen, zu überwindenden Stufen in der Entwickelung des Geistes. — Die Kluft zwischen Denken und Wahrnehmung, die durch die methodische Erzeugung des Gegenstandes überbrückt werden sollte, klafft wieder auf: zwischen mundus intelligibilis und mundus sensibilis giebt es jetzt wieder keine Verbindung mehr. Die sinnliche Welt *ist* nur, sofern sie an der geistigen Teil hat, d. h. eben nicht mehr sinnliche Welt

1) conf. X 35, 55 u. ö.

2) cf. civ. d. VIII 4 und 10, 2.

3) Solil. passim. de ord. II 5, 16 f. cf. de gen. ad lit. XII 29, 57: Ego visorum vel visionum praeter ista tria genera, aut corpore aut spiritu aut mente, usque adhuc vel nosse vel docere non possum. Sed quot et quantae singulorum generum sint differentiae ... ignorare me fateor.



ist. Das Problem, das die Erscheinung stellt, ist damit vergessen. — Augustin ist sich eben doch nicht klar geworden darüber, dass die Ideen nur die Voraussetzungen für ein objektives Urteil sein können. Seine Erörterung der Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis hat ihn nicht auf die Höhe kritischer Einsicht geführt, die eine weitere Frage an die Gegenständlichkeit als eben die nach ihrer Begründung in der Erkenntnis nicht zu stellen erlaubt. Er meint vielmehr die objektive Geltung der Erkenntnisinhalte noch besonders *metaphysisch* begründen zu müssen. So lässt er das Problem der Möglichkeit der Erkenntnis schliesslich fallen, und jener platonische Gedanke, dem wir schon in den Erörterungen mit der Skepsis (s. o. S. 11) begegneten, gewinnt entscheidenden Einfluss: das Bild vom Ursprung der Seele aus einer übersinnlichen Heimat wird ihm zur Sache selbst. Dieser Geburtsbrief der Seele macht ihr den Zugang oder vielmehr die Rückkehr zu der Weisheit d. h. zum Leben in der hypostasierten Wahrheit und damit zur Erkenntnis des wahren Seins möglich.

Von einem wahren Sein sprachen wir auch in der erkenntnistheoretischen Erörterung: die absolute Bestimmung durch die Zweckidee sollte uns zu ihm führen. Und nun erhebt Augustin von neuem die Frage: Woher stammt der Anspruch gewisser Dinge res verae zu sein?[1]) Nicht aus ihren Erkenntnisvoraussetzungen als Gegenständen einer wissenschaftlich-methodischen Einsicht will er ihn begründet wissen, sondern dadurch, dass sie ihren Wirklichkeitscharakter nachweisen auf Grund ihrer dinghaften Abhängigkeit von der absoluten Wahrheit, dem unveränderlichen, immateriellen Sein. — Die *res verae* ändern sich zwar, aber die veritas selbst ist immer die gleiche. Verum und veritas sind duae res und auf sie ist damit der Grundsatz anzuwenden, der von allem dinghaften Sein gilt: Quidquid est, alicubi esse cogitur.[2]) Das verum nun mag wohl im Raume

1) Solil. I 15, 27.

2) Solil. I 15, 29. cf. mus. VI 12, 34: aequalitatem illam quam in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed tamen adumbratam et praetereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus nisi alicubi nota esset. Porphyrius Sent. 35 (Dübner): *Ἕκαστον*

sein; das ist für die Wahrheit natürlich ausgeschlossen, denn sie ist kein Körper. Sie ist unveränderlich, kann also nicht in rebus mortalibus sein. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud, in quo est. Es muss also der Schluss gelten von dem Sein der Wahrheit auf das Sein von res immortales.

Aus der Gleichsetzung der Wahrheit mit dem unveränderlichen Sein folgt somit das Sein von res immortales: eine metaphysische, übersinnliche Wirklichkeit. Und eine solche geistige Wirklichkeit zu beweisen, ist doch eben Augustins ursprüngliches Interesse. Hier liegt auch der springende Punkt für seine Polemik gegen die Stoa und gegen Epikur. Dem Materialismus dieser Schulen, den die akademische Skepsis nicht überwinden konnte, stellt er seinen Spiritualismus entgegen: die Behauptung einer immateriellen d. h. geistigen Wirklichkeit. [1]) — Das Hauptgewicht musste sich in dieser Polemik auf die Frage der Unsterblichkeit legen: [2]) in der That findet das Sein jener res immortales gerade in dem unsterblichen Geiste seine Begründung. Jene Wahrheiten, die aller besonderen Erkenntnis zu Grunde liegen, sind im Selbstbewusstsein des reinen Geistes entsprungen; als rein geistig muss auch das Sein ihres gemeinsamen, meta-

*κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔστι που .... τῷ δὲ νοητῷ κόσμῳ .... οὐδ' ὅλως τὸ ἐν τόπῳ προσέστιν.* Enn. V 5, 1: *εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ, ..... ἀλλ' οὐδὲ ἄλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται.*

1) Er sieht von diesem Standpunkt aus das Verdienst des Platonismus darin, dass er ihn aus der materialistischen Gottesvorstellung, über die er sich im Manichäismus nicht erheben konnte (conf. V 10, 19. 21. III 6, 11. de util. cred. 1), zu der Erkenntnis einer Immaterialität geführt habe. [Gegen den Materialismus richtet sich Plotin: VI 9, 5. Gegen die Annahme von Atomen: III 1, 3. Vergl. die Kritik der stoischen Kategorieen: VI 1, 25—27].

2) c. ac. III 17, 38: Zenon erfreute sich sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia ..., dicens eam esse mortalem nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum nihilque in eo agi nisi corpore. l. c. 17, 39. Die Akademie stellte sich gegenüber dem stoischen Materialismus die Aufgabe: neque quidquam comprehendi posse, nisi quale ipse (Zeno) definiebat, neque tale aliquid in corporibus posse inveniri. cf. Ep. III 4.



physischen Substrats: der veritas gedacht werden. Die ewigen rationes rerum sind die Bethätigungsweisen des Geistes, der die Welt schafft und ordnet. [1]) — Ist nun die Seele nach dem Ebenbilde dieses Geistes geschaffen, fällt sie unter den Begriff des geistigen Seins, so hat auch sie teil am unsterblichen Sein. Diese ihre Ebenbildlichkeit zeigt sich in ihrem Besitz wissenschaftlicher Einsicht; auf diesen Besitz gründet sich sonach auch ihre geistige Wesenheit. — Alles was ist, muss irgendwo sein. Dieser allgemeine Grundsatz muss auch hier angewandt werden. Wenn nicht ein Geist ist, der sie denkt, ist auch die Wissenschaft nicht. Si alicubi est disciplina (so beginnt die Schrift de immortalitate animae) nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper, semper vivit in quo est disciplina. Nun sind im Geiste des Menschen wissenschaftliche Erkenntnisse z. B. die Geometrie, also lebt der menschliche Geist ein unwandelbares Sein. [2])

Wie aber kann man den Skeptiker, der nicht weiss, cur vivat, quemadmodum vivat, utrum vivat (c. ac. III 9, 19) [3]) von der Wirklichkeit der Vernunft als eines ewigen Lebens überzeugen? Gegen ihn ist bisher nur die rationale Gewissheit der die Wissenschaft erzeugenden Gesetze der Vernunft bewiesen. Ist denn mit diesen Erkenntnissen eine absolute Objektivität erkannt? Dies ist ja gerade die Frage, die der ainesidemischen Skepsis auf der Seele brennt und sie über die empirische Gewissheit hinaus eine absolute Erkenntnis fordern lässt. Augustin hatte zwar den Ansatz gemacht sie aus den Gedanken der Methode zu erledigen. Doch er verliert die Aufgabe den empirischen Gegenstand in der Erkenntnis zu „retten“ aus den Augen; er bleibt nicht stehen bei der Frage: wie ist ein Urteil über Existenz in der Wissenschaft möglich? eine geistige Wirklichkeit glaubt er von der Thatsache der Wissenschaft her einfach erschliessen zu können. — Sollte aber der Skeptiker gerade diesen Schluss auf eine Existenz beanstanden müssen, so bleibt

1) civ. d. XI 10, 3 u. ö.

2) de ord. II 15, 43. 19, 50.

3) cf. Enn. VI 6, 18. *οἷδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῇ καὶ πρὸς ὃ ζῇ, ἀφ' οὗ καὶ ζῇ.*

dennoch ein Weg, auf dem man auch ihn zu dem Zugeständnis zwingen kann, dass es eine Wirklichkeitserkenntnis giebt. Allerdings ist das Phaenomen der Sinne nicht der Weg zu diesem Sein zu gelangen; aber die Selbsterkenntnis des Geistes, dessen unsterbliche Wesenheit die Wahrheit der Ideen garantiert, wird nun auch die Begründung darbieten für die Existenz des eigenen immateriellen Seins.

Fürchtet sich nämlich der Spektiker, sich in dem Urteil über Existenz zu täuschen, so muss er doch einräumen, er könnte sich nicht täuschen, wenn er nicht wäre. Auch der Irrtum muss „irgendwo" sein. Das Sichtäuschen setzt ein Sein voraus. Ist es aber gewiss, dass du bist und dir dies nicht hätte gewiss werden können, wenn du nicht lebtest, so ist auch klar, dass du lebst. Evodius, der Mitunterredner, muss zugestehen, dass dies zwei ganz wahre Erkenntnisse sind. Augustin zieht den Schluss: also ist auch noch das Dritte gewiss, dass du erkennst [1]) Wenn also der Skeptiker sich auf den Sinnentrug und die Vorspiegelungen der Phantasie beruft, so mag er wohl Recht haben, aber wenn ich behaupte, ich sei und dies mein Sein erkennete und mein Sein und Erkennen liebte, kurz wenn ich weiss, dass mein psychisches Sein beschlossen ist in der Dreiheit von Sein, Erkennen und Wollen, so irritiert mich kein Zweifel mehr. Denn mag ich mich ja immerhin täuschen, wenn ich mich täusche, bin ich: wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor (civ. d. XI 26)? — Und worauf beruht die certitudo? Auf dem se nosse: Ohne Zweifel täusche ich mich nicht darin, dass ich erkannt habe ich sei. Daraus folgt aber, dass ich auch darin, dass ich mein Erkennen erkenne, mich nicht täusche. Denn ebenso wie ich erkenne, dass ich bin, so erkenne ich auch dieses mein Erkennen selbst. Also ist es dieselbe Art der Gewissheit, der gemäss ich von dem Zustande des Sich-Täuschens auf mein Sein schliesse, wie die, nach der ich weiss, dass ich erkenne. Und mag ich selbst nach dieser Erkenntnis erst streben, so könnte ich mir zwar das

1) de lib. arb. II 3, 7.



Ziel meines Wünschens falsch vorstellen, aber es bliebe doch wahr: falsa me amare (l. c.). Die Thatsache, dass ich etwas erstrebe, bleibt gewiss, gleichgiltig ob der Inhalt wahr oder falsch ist.

Mein Wissen um mein Leben in der Erkenntnis (oder doch im Streben nach dieser) kann kein Zweifel berühren. Es beruht auf der rein psychischen Selbsterkenntnis, die die Fehlerquelle der Sinne von sich ausschliesst. Ob die vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, iudicandi aus Feuer, Gehirnsubstanz, aus Blut oder Atomen oder einem bisher unbekannten fünften Element oder gar nur aus unserm Fleisch besteht, darüber mag man Gründe haben zu zweifeln. Aber wer zweifelt, dass er lebt, sich erinnert, erkennt, will, denkt, weiss, urteilt? [1]) Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset. [2]) — Mit der Thatsache des Zweifelns ist die Gewissheit gegeben, dass man, indem man zweifelt, einen komplizierten Erkenntnisprozess vollzieht, der wiederum nicht denkbar ist, wenn man selbst nicht ist und lebt. Denn das Sein ohne das Leben kommt wohl dem Stein, und das Leben ohne das Erkennen wohl dem unvernünftigen Tier zu, das Leben und Erkennen aber nur dem selbstbewussten Menschen (lib. arb. II 3, 7). Von der Gewissheit des eigenen Erkennens wird auf das eigne Sein und Leben zurückgeschlossen. [3]) Die eigne psychische Thätigkeit ist das eigentlich unmittelbar Gewisse. Der bewusste Geist kann sein eigenes Sein gar nicht nichtwissen. [4]).

1) Auch die fides gehört in diese Gruppe trin. XIII 1, 3. cf. conf. VII 7.

2) trin. X 10, 14.

3) trin. X 10, 13. Nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. — Sol. II 1, 1 wird der Schluss vom velle se nosse auf das scire se esse gerechtfertigt aus der Gewissheit des cogitare.

4) Cum enim se quaerit, novit quod se quaerat; quod nosse non posset,

Und durch diese Erkenntnis der eignen Thätigkeit erkennt die mens ihre eigne Substanz. Deshalb ist sie nicht irgend ein körperliches Sein, denn dessen ist sie sich nicht gewiss. Die Art der Objektsbeziehung ist eine ganz andere im Erkennen eines anderen Seins durch die Hilfe der Sinne oder der Phantasie, als in der reinen Selbstschau. Hier erkennt man das eigene Sein in unmittelbarer innerer Gegenwärtigkeit.[1]) Wenn dem Geiste gesagt wird: „cognosce te ipsam“: eo ictu quo intelligit, quod dictum est, Te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est (l. c. 9, 12). Die mens erkennt sich in dieser unmittelbaren Gegenwärtigkeit ihrem ganzen Wesen nach.[2]) Nicht etwa erkennt ein Teil hier den andern,[3]) sondern der Geist schliesst sich im Selbstbewusstsein zu einem Sein zusammen.[4])

si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit, quam a seipsa. de gen. ad lit. VII 21, 28. cf. Solil. II 1, 1: Esse vis, vivere et intelligere, sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis.

1) quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius). trin. X 10, 16.

2) Cum ... quaerentem se novit, se utique novit; et omne quod novit tota novit: cum itaque se quaerentem novit, tota se novit, ergo et totam se novit: neque aliquid aliud, sed ipsam tota novit. de gen. ad lit. VII 21, 28.

3) mens se ipsam cogitans, [non] alia sua parte aliam partem suam videt. trin. X 4, 6. XIV 6, 8.

4) cf. Div. Quaest. 83 qu. 32: Quisquis nullam rem aliter quam ea res est intelligit, fallitur: et omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non ergo potest quidquam intelligi nisi ut est. Aber diese Erkenntnis, die auf der Gleichung von Sein und Erkennen beruht, ist nicht die einzige und nicht die höchste: Nos autem aliquid non ita ut est intelligimus, velut hoc ipsum nihil intelligi, quod non ita ut est intelligitur. Diese Aufgabebestimmung braucht nicht erst mit einem Sein an sich verglichen zu werden, dann wäre mit ihr kein letzter Abschluss erreicht, sondern gerade weil sie wahr ist, ohne dass sie einem anderweitigen Sein entspricht, ist es unbezweifelbar: esse perfectam intelligentiam. Deshalb ist mit der Erkenntnis einer Sache der regressus in infinitum abgeschlossen, und der skeptische Einwand hat keinen Sinn mehr, dass der eine sie besser als der andere erkennen könne.



Jedoch ist diese Selbsterkenntnis nicht dem psychologischen Bewusstsein ohne weiteres zu eigen. Das ewige Sein in der Erkenntnis kommt uns doch nur in sofern zu, als wir an dem absoluten Selbstbewusstsein, das die Wahrheit in sich schaut, teilnehmen. Wer daher die Wahrheit selbst leugnet, dem kann nicht geholfen werden mit dem Hinweis auf das geistige Selbstbewusstsein; der muss also wohl doch zur Sinnlichkeit greifen, wenn er von seinem eigenen Sein etwas erkennen will. So ergiebt sich, wie aus pädagogischem Interesse heraus, etwa analog dem Hinweis auf die Gewissheit der dialektischen Regeln, für Augustin die Notwendigkeit hier eine Unterscheidung in der Art des Selbstbewusstseins vorzunehmen, die er von Plotin übernimmt. Wie dieser zwischen der Selbsterkenntnis des Nus und der der Psyche unterscheiden muss, so muss unterschieden werden zwischen der absoluten praesentia im se nosse und der nur auf diese hinweisenden des psychischen se cogitare. Von einem Selbstbewusstsein des Geistes, das die rationes rerum in ihrer überkörperlichen Realität erzeugt, möchte der Akademiker zu Recht nichts wissen wollen. Ob man aber mit den Skeptikern überhaupt sich noch auf eine Debatte einzulassen braucht, die nicht nur das ewige Leben nicht zu wissen behaupten, sondern auch zu wissen leugnen, dass sie jetzt leben, das ist doch zu erwägen: imo nescire se dicunt, quod nescire non possunt. Neque enim quisquam sinitur nescire se vivere ...[1]) Es ist bezeichnend für die Wendung des Standpunktes, dass diese Bewusstheitsgewissheit, die doch offenbar zu jedem psychischen Inhalt[2]) hinzutreten kann, jetzt an die Stelle von Dialektik und Mathematik tritt und zum Kriterium der Erkenntnis, das auch die Skepsis anerkennen müsse, ausgerufen wird.[3]) Jeder der

1) Ench. I 20, 7. cf. Sol. II 1, 1. Nachdem schon feststeht: esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis, wird erst weiter gefragt: sed utrum ista semper futura, an nihil horum futurum sit .... nosse vis. Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam semper futuros. Restabit quaerere de intelligendo.

2) Es gehört in eine Darstellung der Psychologie Augustins, zu zeigen, in wie weit bei ihm sinnliche Inhalte als psychische zu gelten haben.

3) Es ist zwar der Unterschied der Gewissheit der eigenen Existenz

sein Zweifeln erkennt, erkennt etwas Wahres und ist des Gegenstandes seiner Erkenntnis gewiss: de vero igitur certus est. So hat also jeder, der an der Wahrheit zweifelt, in sich selbst ein verum, an dem er nicht zweifelt. Es ist aber kein verum, das nicht durch seine Zugehörigkeit zur Wahrheit ein verum wäre, also hat auch das Bewusstsein an der Wahrheit selbst teil.[1]) Nur die Gewissheit des eigenen seelischen Seins in der psychischen Funktion genügt, um das Urteil über die eigne immaterielle Existenz zu begründen. Die Unsterblichkeit freilich eignet diesem selbstbewussten Ich nur, sofern ihm auch rationale Inhalte einwohnen. Denn die eben beschriebene Wahrheit wohnt immer nur solange in ihm, wie ihm die Selbstbesinnung die Thatsache seines eigenen seelischen Lebens offenbart. Das psychologische Ich ist der Veränderung unterworfen,[2]) und seine Inhalte sind nicht sein eigen, sie kommen ihm von aussen. Nur das eine ist ihm zu eigen, dass es sich bei jedem Inhalt zum Bewusstsein bringen kann: ich bin es, der in diesem Inhalt lebt.

Wie inhaltsleer die Gewissheit dieser Beziehung des Inhalts auf das Thätigkeitszentrum des Ich ist, hat Augustin selbst klar erkannt. Es darf nicht behaupten: ich weiss, dass ich schlafe, träume, rase u. s. w. — hier überall kann es sich irren —, sondern nur: ich weiss, dass ich lebe.[3]) Und wem diese Erkenntnis des Lebens zu mager ist, der kann sie sich sogar ins Unendliche vervielfältigen: wer sagt, ich weiss, dass ich lebe, hat eine Erkenntnis; er muss aber auch zugestehen, dass er weiss um sein Wissen, dass er lebe. Damit hat er also schon eine zweite Erkenntnis, und so kann man ins Unendliche fortgehen, ohne dass allerdings der Inhalt dadurch erweitert würde.

---

von der etwa der Gerechtigkeit, als eines apriori-Inhalts an anderer Stelle durchaus betont. Jene Gewissheit haben wir mit den Tieren gemeinsam. Doch hat Augustin diese Unterscheidung nicht auf die Erkenntnistheorie angewandt. trin. VIII 6, 9.

1) de ver. rel. 39, 73.

2) Es weist über sich hinaus auf die Wahrheit, durch die die Seele zur wahren Seele wird, auf Gott. Div. Quaest. 83. qu. 1.

3) trin. XV 12, 21.



Dieser regressus in infinitum trifft das Eigentümliche des psychischen Selbstbewusstseins im Unterschied von dem des Nus auch bei Plotin. Für die Seele ist die Teilung, die für den Geist verboten war, das Charakteristikum der Selbstschau.

Wie im Plotinischen Nus die Unendlichkeit der Ideen, deren jede das Ganze darstellt, zur Einheit des Seins zusammengefasst wird, so sagt auch Augustin über den Intellekt: Omne quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se. Ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult, amat enim se.[1]) Der unendliche Regress ist im Intellekt die überwundene Stufe der Selbstbesinnung, die aber doch in der Seele schon die Erkenntnis einer immateriellen Existenz darstellt. Und da es in den erkenntnistheoretischen Erörterungen Augustins sich eigentlich nur um den Erweis dieser Realität gegen Stoa und Epikur handelt, ist es erklärlich, dass er die Verschiedenartigkeit der beiden Stufen der Selbsterkenntnis nicht immer klar hervorkehrt.[2]) Er ist zufrieden hier Gegenstandserkenntnis gefunden zu haben, die der sinnlichen Vermittelung überhoben ist. Es ist für Augustin, der eine besondere Hypostase der mens neben der Seele im Sinne der Metaphysik Plotins nicht kennt, auch im Grunde gleichgiltig, ob er dem Menschen, sofern er Geist oder sofern er wandelbare Seele ist, die Gewissheit der eigenen Thätigkeit, des immateriellen Lebens zuweist.

---

1) Div. Quaest 83. qu. 15. — „amat se“ bedeutet: es ist nicht eine nach aussen gerichtete, sondern eine in sich geschlossene Energie. — c. Maxim. Arian. II 12, 3 ist dies für die Trinitätslehre verwertet in dem Sinne, dass es der geschlossenen Kraft Gottes widerspräche, wenn der Sohn den Enkel, dieser den Urenkel u. s. f. zeugen müsste.

2) In der Psychologie scheidet er scharf zwischen se nosse und se cogitare.

## 4. Plotins Lehre vom Selbstbewusstsein.

Den historischen Ursprung dieser Lehre vom Selbstbewusstsein dürfen wir bei Plotin suchen.[1]) Seine Erörterungen über das Selbstbewusstsein des Nus und der Psyche geben viele Parallelen. Das Hauptsächlichste sei kurz erwähnt. — Im Nus ist eine *ἀόριστος δυάς* zu einer Einheit verschmolzen; wie ist diese Verschmelzung zu begreifen? Inhalt und darauf sich beziehende Thätigkeit (*νοητόν* und *νοεῖν*) sind doch an sich völlig verschieden, ja jener weist sogar über den Nus hinaus auf das absolute Eine als auf seinen Ursprung zurück. Der Inhalt, mag er auch nicht ausser dem Nus sein, er ist doch etwas Anderes als das *νοεῖν* selbst.[2]) Es möchte also scheinen, als ob ein Beschauendes und Geschautes zu unterscheiden sei. Jedoch in dem Begriff der *συναίσθησις* wird die Schwierigkeit gehoben. Der Nus ist *μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς* (II 9, 1). Gewiss er erkennt die *νοητά*. Aber nur diese? Nicht auch sich selbst, der jene erkennt? Und wird er sich nur als solchen erkennen, der jene Inhalte erkennt, nicht aber zugleich wer er sei, so dass er dann nur seines Inhaltsbesitzes, nicht auch seines spezifischen Seins sich bewusst wäre? Oder erkennt er nicht ebenso wie *τὰ ἑαυτοῦ* auch *ἑαυτόν* (V 3, 1)?

Es hat daher wohl keinen Sinn, wenn die Gnostiker zwischen einem Nus, der erkennt, und einem, der erkennt, dass er erkennt, unterscheiden. Man mag immerhin jene beiden Arten des *νοεῖν* unterscheiden, es bleibt doch ein Akt: das Erkennen und das Bewusstsein dieses Erkennens. Die Scheidung in zwei Akte ist ein lächerliches Beginnen. Selbst die logische Reflexion (*ἐπίνοιαι*) ist nicht im Stande einen Geist zu fassen, der nur

1) Siehe den Anhang. — Diese Abhängigkeit von Plotin steht ausser Frage nach den Ausführungen conf. VII 10, 16, womit man de civ. dei X, 2 vergleiche.

2) *ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρᾶς νοητοῦ., ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν κυρίως ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.* V 6, 2.



erkennt, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass er erkennt.[1]) Es ist gerade das Wesen des wahren Geistes, dass er sich selbst erkennt und nicht aus sich herausgeht.[2]) Dieses Thätigkeitsbewusstsein konstituiert gerade das Sein des Geistes, seine Einheit.[3]) Das was sich selbst schaut, ist nicht seiner Substanz nach getrennt (*οὐ κεχώρισται τῇ οὐσίᾳ*), sondern bei sich selbst schaut es sich selbst (*συνὸν αὐτῷ ὁρᾷ ἑαυτό*) (V 6, 1). Er wird also zwei, indem es doch eines ist.[4]) Indem der Geist sich selbst als Gegenstand setzt, macht er sich selbst zu einem andern. Und das ist seine *ἐνέργεια*. Während das „Eine" *ἀνενέργητον* ist (V 6, 6),[5]) ist eine Trennung von Subjekt und inhaerierender Thätigkeit schon im Nus notwendig.[6]) Die Zweiheit, die so im Nus vorausgesetzt wird, ist aber zu der Einheit der bewussten Substanz zusammengefasst. Denn wodurch unterscheidet sich die intelligible, wahre Welt von dem sinnlich-körperlichen Sein? Dadurch dass dort alles in seinem Sein beharrt, während hier alles im Wechsel begriffen ist? — Nun vielleicht ist ja auch in dem Wahrnehmbaren etwas Bleibendes. Das Unterscheidende ist vielmehr, dass nur im Nus sich die geschlossene Vollkommenheit findet, die den Zweck ihres Seins nur in der Erhaltung ihrer selbst hat.[7]) Auf der Zukehr zum absolut Guten beruht die Geschlossenheit der Nus-Energie, sonst wäre sie nur eine *ἀτελὴς ὁρμή*.[8])

Dieser Einheitlichkeit des Nus gegenüber ist die Seele charakterisiert durch die *πολυπραγμοσύνη* (V 3, 3). Von aussen kommen ihr die Inhalte, sei es nun durch die Wahrnehmung, sei es durch die Schau, die sie auf den Nus lenkt. Sie hat nur

1) *μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ.* II 9, 1. cf. Siebeck in Ztschr. f. Philos. Bd. 80. S. 236.

2) *ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δὲ ἑαυτὸν οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὁρᾷ.* II 9, 1.

3) *ὥστε ἐν τῷ πρώτως νοεῖν ἔχοι ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἓν ὄν.* l. c.

4) V 6, 1. *ἄμφω οὖν γίνεται, ἓν ὄν.* cf. VI 7, 39.

5) cf. VI 7, 41.

6) V 6, 6: *ἔπειτα οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν.*

7) *τὸ τέλειον τοῦ εἶναι παρ' αὑτῶν ἔχει.* V 6, 6.

8) V 3, 12. cf. V 6, 1. V 3, 6: *νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἕν· καὶ ὅλος ὅλῳ, οὐ μέρει ἄλλο μέρος.*

die Aufgabe, die *ἴχνη* zu verbinden und zu trennen. So ist es auch von der Seele nicht mehr abzulehnen, dass sie geteilt sei. Der obere Seelenteil (*καθαρὸν τῆς ψυχῆς*) ist dem Nus zugewandt. Ja, es hindert nichts, dass in der Seele der reine Nus enthalten sei. Aber ist dies noch ein der Seele selbst Zugehöriges? Wir werden vielmehr sagen, dieser in der Seele wohnende Nus ist unser Nus, der ein anderer ist, als der nachdenkende, und von oben gekommen, der aber trotzdem der unsrige ist, so lange wir ihn haben — den wir dagegen nicht zu den Teilen der Seele rechnen dürfen (weil wir ihn nicht immer haben) (V 3, 3). — Die *διάνοια* „gebrauchen" wir stets, denn sie gehört zu unserm seelischen Wesen, den Nus dagegen benutzen wir nur gelegentlich (*προσχρώμεθα καὶ οὐ προσχρώμεθα*), und sofern wir ihn benutzen, ist er unser, wenn wir ihn nicht benutzen, nicht; d. h. wir sind etwas Mittleres, das die teils von oben, teils von unten kommenden Wirkungen (*ἐνεργήματα*) vereinigt. Aber sofern wir uns dieser Eindrücke teilhaftig machen, nehmen wir teil an ihnen, „benutzen" sie und nennen sie dann „unser".

Dafür ist ein Beispiel der Tugendhafte. Dieser verliert, wenn er einmal die Wesenheit der Weisheit erworben hat, diese nicht in Krankheit und Schlaf. Denn überhaupt *ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ* bleibt das Sein der Weisheit (Tugend) nicht ihm ganz (*αὐτὸν πάντα*) verborgen, sondern nur einem Teil von ihm (I 4, 9).

So tritt die Bewusstheit in der Seele zu dem Inhalt hinzu. Und da die Seele selbst geteilt, nicht eine in sich geschlossene Energie ist, ist auch diese Beziehung des Inhalts auf das Ich der Seele nicht beständig. Sie kann hinzutreten, aber die *οὐσία* der Seele, die in dem Besitz ihres jedesmaligen Inhaltes besteht, ist nicht abhängig von dem *παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*. Das Selbstbewusstsein des Nus erscheint durch das Hineintreten in die Sphäre der Zeit und der Veränderung gleichsam zerstückt. [1]) Die

1) V 3, 9: *καὶ αὐτῇ (ψυχῇ) μὲν περὶ νοῦ συλλογιστέα οἷος ἀφ' ἑαυτῆς σκοπουμένῃ, νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ· πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὐτῷ, ἡμεῖς δέ, ὅταν εἰς αὐτὸν μεμέρισται γὰρ ἡμῖν ἡ ζωὴ καὶ πολλαὶ ζωαί, ἐκεῖνος δὲ οὐδὲν δεῖται ἄλλης ζωῆς ἢ ἄλλων.*



*κίνησις* ist im Nus zur Einheit der Energie zusammengeschlossen, deshalb hat Plotin die gnostische Hypothese eines *νοῦς νοῶν ὅτι νοεῖ* ablehnen können; denn mit demselben Grunde könnte man dann auch einen dritten *νοῦς* annehmen, der das Erkennen erkennt u. s. f. [1]) In der Seele ist dieser Regress erlaubt, ja wesentlich, denn hier ist ein Suchen und Finden, nicht ein Haben, ein *προσχρῆσθαι* und *μὴ προσχρῆσθαι*, ein Hasten von Inhalt zu Inhalt, von Erinnerung zum Vergessen. — Es ist ein gutes Bild für die Unruhe der Seele, die sich fortwährend sucht und im Selbstbewusstsein festzuhalten trachtet, wenn Plotin die drei Hypostasen so in Verhältnis setzt, dass das absolute Gute dem Centrum vergleichbar sei, um das der Nus sich als unbewegter Kreis schliesst, während die Seele wohl auch ein Kreis ist, — sie bezieht sich ja auch auf das Eine, — aber der Kreis, dem sie vergleichbar ist, ist in ewiger Bewegung. Indem sie stets hinstrebt zu der Bewegung in Ruhe, die der Nus darstellt, kommt sie doch selbst nie zur Ruhe (IV 4, 16. cf. V 3, 6 f.).

1) II 9, 1. — cf. III 9, 3. Hier ein regr. in inf. Jede *νόησις* hat vor sich ein *νοητόν*, das aber selbst wieder *νόησις* ist u. s. f. — Die Teilung der Seele in der *συναίσθησις*: IV 4, 24.

III. Teil.

# Augustin und Descartes.

Müssen wir so in Plotin den Vater des Platonismus Augustins sehen, so könnte es doch als ein besonderes originelles Verdienst des Kirchenvaters angesehen werden, dass er gegenüber jeder Skepsis den ersten Punkt aller Gewissheit im Selbstbewusstsein aufgestellt habe. Dazu habe er bei Plotin noch keine Ansätze gefunden,[1]) er habe vielmehr in genialer Weise den Gedankengang antecipiert, den Descartes 1640 in seinen Meditationen zum Ausgang seiner Ausführungen macht. — Die Ableitung des cartesischen cogito ergo sum ist seit den Schülern Augustins im 17. Jahrhundert, den Männern von Port Royal (zuerst wohl von A. Arnauld in den Objectiones quartae) bei den mannigfachsten Anlässen zu allen Zeiten wieder mit der augustinischen verglichen. ihr an die Seite gestellt worden. Man hat leicht vorschnelle Urteile daran geknüpft. die vor allem gern in der Tendenz gefällt wurden, Descartes' Originalität der Scholastik gegenüber zu beschneiden.[2])

1) Von ausdrücklicher Bezugnahme Plotins auf die Skepsis ist kaum etwas zu erkennen. Vielleicht verdient in dieser Hinsicht folgende Stelle Beachtung IV 4, 12: „Wenn *φρόνησις* im Universum ist, so müssen auch *λογισμοί* und *μνῆμαι* dort sein". So sagen manche. Aber wer dies sagt, gehört zu denen, die *τὸ φρονεῖν ἐν τῷ μὴ φρονεῖν* sehen *καὶ τὸ ζητεῖν φρονεῖν* für *τὸ αὐτὸ τῷ φρονεῖν* halten. *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη, ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα τοῦ ὄντος; .... ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος ὅπερ ἤδη ἔχει ὁ φρόνιμος.*

2) z. B. van Endert, Der Gottesbew. in d. patrist Zeit. Freiburg 1869. S. 116 ff. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum. Diss. 1890. Zum Ganzen: E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur. Diss. Bonn 1860.



Es sei hier, natürlich ohne den grossen philosophischen Zusammenhang des kartesischen Systems zu reproduzieren, verstattet eine kurze Rechenschaft darüber zu geben, in wie weit Descartes' Überwindung des Zweifels mit der Augustins in Parallele gestellt werden darf. — Descartes' eigene Angaben über sein Verhältnis zu Augustin sind für uns eigentlich wertlos. Auf die von Arnauld (Obj. IV) angeführte Stelle (de lib. arb. II, 3) geht er in den Responsiones nicht ein und über de civ. d. XI, 26 bemerkt er in einem Briefe an einen Unbekannten (Cousin VIII, 421), dass er die Übereinstimmung anerkenne, was die Benützung des cogito ergo sum für den Beweis der Gewissheit unseres Seins betreffe. Augustin habe aber ausserdem die göttliche Trinität im Menschen wiederfinden wollen, während ihm. Descartes, daran gelegen habe zu erweisen, que ce moi qui pense est une substance immatérielle, qui n'a rien de corporel. Ausserdem sei der Schluss vom Zweifeln auf das Sein des Zweifelnden so einfach, dass er jedermann hätte einfallen können. Diese Bemerkung bleibt offenbar nur an der Oberfläche. Es möchte vielleicht eben jener Nachweis der Immaterialität der Seele auch für Augustin ein sehr wesentliches Motiv gewesen sein. — Zunächst aber soll uns dieses Urteil Descartes' darüber belehren, dass in der That zum mindesten seit Plotin die Hervorhebung der Thatsache des Bewusstseins als des die Seele Auszeichnenden, sie von den Gegenständen der materiellen Welt Unterscheidenden nichts Neues mehr war. Wir wissen, dass dem Mittelalter diese Einsicht nicht gefehlt hat, und dass das 16. und 17. Jahrhundert mit der Erneuerung der antiken Skepsis auch die augustinischen Gegenargumente wieder hervorgeholt haben.[1])

Nicht also der Gedanke des Selbstbewusstseins für sich genommen, sondern allein der Zusammenhang, in den er gestellt ist, kann seine besondere Bedeutung bei Descartes begründen.[2])

1) Vgl. über Sanchez und Campanella bei Rüttenauer, Zur Vorgeschichte des Kriticismus und Idealismus. Diss. Freiburg 1882.

2) Für Descartes' Philosophie beziehen wir uns auf P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882, und im Arch. f. Gesch. d. Ph. X, 1897, und auf E. Cassirer, Descartes' Kritik der mathemat. u. naturwissenschaftl. Erkenntnis. Diss. Marburg 1899.

Ist nun in Wahrheit das als das specifisch Moderne in Descartes' Philosophie zu erkennen, dass sich ihm die philosophischen Probleme in der Arbeit an den methodischen Grundlagen der Mathematik und Naturwissenschaft eröffnen, und ist er dieser erkenntniskritischen Tendenz wegen als ein Wendepunkt in der „Vorgeschichte des Kritizismus" zu betrachten, so ist es darin auch begründet, dass in seinem Bewusstseinsbegriff eine der „transcendentalen Einheit des Bewusstseins" analoge Bedeutung angelegt ist. Wir müssen nach dem über Augustin Ausgeführten erwarten, dass der Kritiker Descartes nur noch recht wenig mit dem Kirchenvater gemeinsam haben wird. — Dagegen werden wir eine um so grössere Übereinstimmung da finden, wo Descartes, seinem ebenfalls neuzeitlichen Interesse an „der Selbstgewissheit des Bewusstseins" folgend, die „Innerlichkeit des persönlichen Lebens, als etwas von der Aussenwelt im Grunde Unabhängiges" betont. Es sind dies gerade die Gedanken, die man bei Augustin hervorgehoben hat und die auch diesem die Auszeichnung des „ersten modernen Menschen" eingebracht haben (cf. Windelband, Gesch. d. Philos. 2. Aufl, S. 226. Siebeck, Z. f. Philos. Bd. 93. S. 189. Harnack, Dogmengesch. III³ S. 100).

Was zunächst die rationale Korrektur des skeptischen Zweifels betrifft, so hat Descartes schon in seinem Jugendwerk, den Regulae ad directionem ingenii mit ausdrücklicher Beziehung auf Sokrates ebenso wie Augustin darauf hingewiesen, dass ja im Zweifel selbst die Erkenntnis liege, dass etwas entweder wahr oder falsch sein könne. Der Zweifel setzt die Möglichkeit der Erkenntnis als Aufgabe voraus, trägt also den Keim seiner Zerstörung schon in sich.[1]) Jede Frage nach Erkenntnis enthält die Voraussetzung, dass es eine Gesetzlichkeit des Erkennens geben müsse. Solche Grundgesetzlichkeiten der Erkenntnis hatte nun Augustin in Dialektik und Zahlenlehre zur Anerkennung gebracht, da ihre Wahrheit von aller sinnlich-individuellen Bedingtheit des jeweils Erkennenden unabhängig ist.

Mit dieser Überwindung des Zweifels scheint Descartes' Idee einer Universalmathematik und überhaupt seine Berufung auf die

1) Reg. XII. S. 39 (Opusc. posth. Amstelod. 1701) Cous. VIII 168.



Mustermethode der mathematischen Disziplinen[1]) in der Absicht übereinzustimmen: Die Erkenntnis auf den Grundlagen der (empirischen) Wissenschaft zu einer die höchsten Forderungen der Skepsis befriedigenden Geschlossenheit und Notwendigkeit zu erheben. Und doch kann der Unterschied zwischen Augustin und Descartes in dieser Beziehung nicht gross genug gedacht werden. Descartes' Zweifel will zeigen, dass alle Aussage über eine äussere, für sich bestehende Wirklichkeit zunächst auf unüberwindbare Schwierigkeiten stösst; alle Mittel, die uns zu einer absoluten Realität zu führen sich anbieten, versagen. Da hilft allein die Änderung der Problemstellung: nicht eine Dinglichkeit *abzubilden* darf das Ideal unserer Erkenntnis sein, sondern die methodische Erzeugung des Gegenstandes in der Erkenntnis, wie dies nur die Mathematik lehrt. Diese allein kann den Zweifel zerstören, denn sie bringt zur Ausführung, was aller Zweifel fordert, der ja letztlich seinen Ursprung hat in dem Bewusstsein der Gesetzlichkeit und Eindeutigkeit als des Ideals der Erkenntnis. Wir dürfen es hier als bewiesen annehmen, dass Descartes' Bestreben, alle Erkenntnis an der mathematischen Methode zu orientieren, einer Methode, der er durch seine grosse Entdeckung eine die neue Zeit mit heraufführende, gewaltige Förderung angedeihen liess, dass alle diese Arbeit getragen ist von der Grundtendenz des kritischen Idealismus: die Gegenstände in den Erkenntnisbedingungen zu fundamentieren und der Erscheinungen Flucht im rationalen Verfahren des Wissenschaft erzeugenden Denkens zur Gegenständlichkeit zu bannen. Dieser Objektivität tritt nicht mehr das Subjekt als das mehr oder minder vollkommen Abbildende gegenüber: Bewusstsein und Gegenstand, Denken und Sein sind zur Einheit der Erkenntnis d. i. des Gegenstandes der Erkenntnis verschmolzen.

Wir haben gesehen, dass diesem Gedanken Augustin zwar entfernt auf der Spur ist; aber die psychologisch-metaphysischen Motive seines Denkens blieben doch übermässig stark bei ihm, sodass schon ein Vergleich mit dem „Platoniker" Plotin zu

1) Natorp, Desc. Erk. S. 90 f.

Augustins Ungunsten ausfallen möchte. Jedoch stimmen diese beiden in soweit durchaus überein, als der Gesichtspunkt der Erziehung und Vervollkommnung, der Wissenschaft und Tugend in ein Joch spannt, für den psychologisch interessierten Augustin ebenso an die Stelle des kritischen getreten ist, wie für Plotin das scheinbar nur kosmologische Interesse, das sich aber auch bei ihm in der Seelenfrage wie in einem Brennpunkte konzentriert.[1]) Sofern man aber in dem Platonismus, der in Descartes' analytischer Geometrie die grosse Gleichung von Denken und Sein zu neuer bahnbrechender Lösung bringt, die wahrhaft moderne Bedeutung des Bewusstseinsbegriffs wirken sieht, wird man dem augustinischen Selbstbewusstsein die Auszeichnung des „Modernen" versagen müssen.

Augustin liegt nichts daran die Grundlagen der Erkenntnis zu finden, sofern sich in diesen der Gegenstand konstituiert; er will die Skepsis nicht zur Erkenntniskritik läutern, sondern sie, in der Meinung ihre wahre Tendenz zu erfüllen, dadurch über sich hinausführen, dass er dem Materialismus einen platonisierenden Spiritualismus entgegensetzt. Daher bieten ihm die Wissenschaften und das Gesetz der Einheit überhaupt nicht eine methodische Lösung des Problems der Realität dar, sondern sie stellen sich als mundus intelligibilis, als die Gedanken eines absoluten Geistes dem mundus sensibilis schroff gegenüber mit dem Anspruch einer tiefer begründeten und daher wertvolleren Existenz. In diesem Sinne versteht sich nun auch die Zurückführung der intelligiblen Gewissheit auf das Selbstbewusstsein des Geistes, an dem die menschliche Seele in Dialektik und Mathematik teilnimmt, und das als das Bewusstsein der Ideen nur dem göttlichen Geiste ohne Einschränkung zukommt. Wir sind nicht mehr überrascht, dass Augustin Platons Ideen zu den Gedanken Gottes verdinglicht, in ihnen als den *λόγοι σπερματικοί*[2]) die Grundwahrheiten der Schöpfung, die Erklärungsgrundlagen für jede Naturerscheinung mit merkwürdiger Vermischung der logischen und kausalen Verknüpfung zu finden meint.

1) cf. Schülers Aufsatz in d. Zeitschr. für Theologie und Kirche 1900.
2) civ. dei XI 10 a. E. u. ö.



Jedoch gerade bei diesem Begriff kann eine neue Annäherung Descartes' an Augustin gefunden werden[1]) und dies mit vollem Recht, sofern in der That Descartes zu einer Deutung der idées innées im Sinne des habitus principiorum des Thomas Anlass gegeben hat. Man wird dabei durchaus zugestehen können, dass das Eingeborensein der Idee nicht das Sein einer scholastischen species occulta bedeute,[2]) es vielmehr als eine blosse Disposition zu betrachten sei, die ebenso, wie der Edelmut oder gewisse Krankheiten in Familien sich forterben, erst im Laufe der psychologischen Entwickelung des Einzelnen sein bewusster Besitz wird.[3]) Eine Abstraktion aus den Sinneseindrücken stellen allerdings die ideae innatae ausdrücklich nicht dar, diese Eindrücke bieten vielmehr dem Geiste nur die Gelegenheit ad ipsas per innatam sibi facultatem hoc tempore potius quam alio efformandas. Aber eben dies ist auch Augustins Meinung, dem die Sinnlichkeit auch nur das Schiff ist, ihn ins Land der Idee zu tragen.

Nun ist zwar einerseits im Sinne einer günstigeren Auffassung zu betonen, dass die Auszeichnung einer Idee als einer eingeborenen oder, was dasselbe ist, als einer klaren und deutlichen bei Descartes, dem ursprünglichen Plane gemäss, durchaus nur den Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis zukommt, indem ihm das Eingeborene etwas dem kantischen apriori Entsprechendes bedeutet; aber wie anderseits in den Meditationen die Klarheit und Deutlichkeit selbst der mathematischen Ideen erst in Gottes Wahrhaftigkeit so begründet werden, dass sie im Sinne des apriori Grundlagen der Gegenstandserkenntnis darstellen können, so kommen auch die eingeborenen Ideen selbst zu der metaphysischen Ableitung aus der göttlichen Existenz. Auch sie gehen ihrer angestrebten Ursprünglichkeit wieder verlustig; ebenso wie Gott seine ewige Idee uns eingeprägt hat, so sind alle diese ursprünglichen, unableitbaren Begriffe doch abhängig von

1) v. Hertling, Desc. Beziehungen zur Scholastik II. Ber. der Münch. Ak. d. Wiss. ph.-h. Kl. 1899. S. 21 ff.
2) Cous. X 106 f. Natorp S. 178.
3) Not. in progr. qu. in art. XII u. XIII.

dem Schöpfer Gott, der ihnen, weil ihre Existenz, auch ihre Geltung für Existenzurteile geschenkt hat. [1])

Aus dieser Verdinglichung der Ideen versteht sich bei Augustin der Versuch, auch von der psychologischen Seite her an die Widerlegung der Skepsis heranzugehen. War dargethan, dass die Ideen im Selbstbewusstsein des Geistes erkannt werden, des Geistes, dessen Sein eben das Sein dieser Ideen ausmacht, so war es notwendig nachzuweisen, inwiefern auch die menschliche Seele an dieser Realität teilzunehmen imstande sein möchte. Augustin führt die Untersuchung wesentlich im Sinne Plotins. Die Gewissheit des in allem Inhalt thätigen Strebens nach dem Ziele der Ruhe in der Erkenntnis ist ihm in dem unmittelbaren Thätigkeitsbewusstsein aufgegangen; es ist nur zu leicht erklärlich, dass in dem Zweifeln, als der Äusserung des Grundstrebens des menschlichen Geistes, sich auch alle weiteren, etwa sonst zu bestimmenden Thätigkeitsarten implicite als vorhanden und mitwirkend erweisen.

Da wir dagegen in Descartes' Überwindung des Zweifels die erkenntniskritische Tendenz anerkennen zu müssen glaubten, werden wir auch erwarten in dem cogito ergo sum, das wenigstens nach der Darstellung der Meditationen ein dem Zweifel entzogenes, sicheres Erkenntnisfundament liefern soll, eine modern-idealistische Absicht wirken zu sehen. Zwar ist die auf dem Titel der Meditationen ausgesprochene Absicht des Beweises der immateriellen Existenz der Seele und des Daseins Gottes im Ganzen der Darstellung schliesslich doch auch so wirksam, dass die kritische Einfädelung des Erkenntnisproblems vergessen wird und der Dogmatismus mit der theologisch-metaphysischen Fragestellung seinen siegreichen Einzug hält — ein Dogmatismus, dessen innere Verwandtschaft mit augustinischen Gedanken leicht zu zeigen ist. Aber es bleiben doch noch genug Wendungen und Erörterungen, die uns zeigen, dass der Descartes der Regulae auch hier einen tieferen Zusammenhang gesehen hat zwischen der Kritik der Erkenntnisgrundlagen und der Frage nach einem letzten Halt in dem Zweifel an aller Objektivität.

1) cf. Cassirer S. 82 f. über die eingeborene Idee des Unendlichen.



Zunächst scheint allerdings Descartes in der zweiten Meditation durchaus augustinische Gedanken zu repristinieren: Haud dubie ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque censitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum. — Da jedoch nach dem ursprünglichen Plane, den die Regeln so schön entwerfen, nicht die Existenz der Seele, sondern die Möglichkeit eines Existenzurteils überhaupt zum Problem steht, so werden die Etappen, die der Zweifel bis zur Gewissheit des Ich zu durchlaufen hat, von Wichtigkeit sein.

Wir sehen auch hier Descartes zunächst mit Augustin gemeinsam gehen. Die Sinnestäuschung, der Traum und der Wahnsinn, so argumentieren die Meditationen, können eine jede sinnliche Gegenstandsbeziehung dem Zweifel rettungslos überliefern. Die Sinne geben widersprechende Bilder, der Traum ist durch kein in ihm selbst oder in den Sinnen liegendes Kriterium von dem wachen Bewusstsein zu unterscheiden. Ein Urteil also, das Anspruch erheben könnte, von einer absoluten Existenz zu gelten, kann überall da nicht gefällt werden, wo die Annahme einer bloss subjektiven Vorspiegelung möglich ist. Jedoch es möchte in allem Urteil doch etwas zu Grunde liegen, was von der Willkür der Phantasie unabhängig ist, wie etwa der Maler gewisser Elemente nicht entbehren kann, selbst wenn er irgendwelche phantastische Gestalten erfindet; zum mindesten bliebe er doch auf die gegebenen Farben beschränkt. Ebenso möchten zwar Physik, Astronomie und Medizin dem Zweifel noch ausgesetzt bleiben, weil sie a rerum compositarum consideratione abhängen. Aber Arithmetik und Geometrie, die es nur mit den Elementen von Gestalt und Grösse, von Raum und Zeit zu thun haben, sind doch in ihrer Geltung für die Gegenstände von der Schwierigkeit den Traum vom Wachen zu unterscheiden unabhängig. Man mag träumen oder wachen, 2 + 3 sind 5.

Es ist für die Fragestellung der Meditationen charakteristisch, dass der Zweifel auch vor diesen, sonst so hoch gestellten Er-

kenntnissen nicht Halt macht. Nicht die Grundlagen des Erkenntnisgegenstandes sind hier Problem, sondern die Übereinstimmung des Urteils mit der absolut ausser dem Bewusstsein und seiner irgendwie begründeten immanenten Gewissheit angesetzten Existenz ist das gesuchte Erkenntnisideal. Wie eine solche Übereinstimmung noch überhaupt Aufgabe einer Erkenntnis werden könne, wie die dazu notwendige Vergleichung möglich sei, das ist von Descartes nicht erklärt. Der göttliche Verstand, der uns jene immanente Gewissheit, jene klaren und deutlichen Ideen eingepflanzt hat, er ist dann die einzige übrigbleibende Instanz. Diese könnte daher auch aus uns unbekannten Gründen in der Schöpfung unseres Geistes dahin gewirkt haben, dass jene immanente Einsicht nichts wäre als ein ewiger Irrtum. Damit ist aber auch aller gegenständliche Inhalt dem Bereich unseres Wissens entzogen. — Vielleicht hat die demütigende Einsicht in die Relativität aller mathematischen Bestimmungen diesen letzten Zweifel, den Descartes selbst als „sehr schwach und metaphysisch“ bezeichnet, genährt.

Man darf behaupten, dass Augustin sogar bis hierher mit Descartes im Einklang steht. Eine objektive Geltung der Mathematik und der auf dieser sich aufbauenden Disciplinen ist in der einfachen, rationalen Gewissheit dieser Erkenntnisse nicht ohne weiteres zu begründen. Erst wenn die mathematische Bestimmung auf die göttlichen Gedanken zurückgeführt und als mit diesen in Einklang stehend erfunden worden ist, kann man in ihnen Objektserkenntnis sehen. Das lautet in Augustins Sprechweise: wenn die Zahlenerkenntnisse nicht res immortales, intelligibilia wären, enthielten sie keine berechtigte Beziehung auf das Objekt. — Ebenso geht Descartes' Zweifel eigentlich nicht gegen den Inhalt der reinen Mathematik vor, sondern er verlangt eine tiefere Begründung ihrer Anwendung auf Existenz. Auch die Prinzipien, nach denen wir die sinnlichen Phaenomene in den Wissenschaften beurteilen, dürfen keinen Anspruch auf absolute Geltung erheben: die Existenz einer räumlich-zeitlichen Ordnung ausserhalb unserer vielleicht sehr wohlgeordneten Vorstellungen kann in Frage gestellt werden. Die immanente Klarheit und Deutlichkeit der reinen Mathematik selbst wird damit



nicht angezweifelt, und der Einwand, dass ein göttlicher Betrüger ebenso oft, wie ich 2 und 3 addiere, mich täuschen könnte, trifft nicht die mathematische Intuition, sondern nur die Zuverlässigkeit unseres Gedächtnisses, das uns selbst während dieser einfachen Operation im Stich lassen könnte.

So bliebe denn alles vermeinte Wissen ein blosses Vorstellen, die Mathematik ein Hirngespinnst, solange nicht eine vollgiltige Beziehung des Bewusstseins auf Realität aufgezeigt ist. Diese nun erwirkt allein der „archimedische Punkt“, der allen Zweifel aus den Angeln hebt: die Gewissheit des eigenen Seins. Dass ich Bewusstsein habe, dass ich alle jene ob wahren, ob falschen Inhalte auf ein Ich beziehe, das zu jedem dieser Inhalte gleichsam als Funktionszentrum zu fordern ist: jenes Ich ist mir in seinem Sein, solange ich es denke, unbezweifelbar. Die Beziehung auf das Objekt, die in jedem Inhalt liegt, sie mag dem Zweifel wehrlos überlassen bleiben: dass aber Bewusstsein von statten geht, dass ein Ich existiert, das der gemeinsame Beziehungspunkt für alle jene Inhalte ist, dessen sind wir uns in jedem Bewusstseinsakt unmittelbar gewiss. — Und was kann man nun wohl von diesem Ich aussagen? Alle sinnliche, ja alle gegenständliche Bestimmung, nach der es in Raum oder Zeit eine Stelle angewiesen bekäme, ist bei Seite gestellt; so bleibt als seine eigentliche Natur allein übrig das cogitare überhaupt. Es ist dieselbe Art der Gewissheit der eignen Thätigkeit, die wir auch bei Augustin fanden; und doch will es nicht dasselbe besagen bei beiden Denkern. Für Descartes soll im cogito ergo sum durchaus keine Aussage über ein bestimmtes Sein geleistet sein, es soll nur die Gewissheit offenbar werden, die darin liegt, dass jedweder Inhalt zwar in seinem Geltungsanspruch in Beziehung auf anderweitige Existenz bezweifelbar sein mag, aber doch in seiner Eigenschaft als Bewusstseinsinhalt eine unmittelbare Existenzgewissheit giebt. Wenn ich zweifle, bin ich; zweifeln ist aber eine Art des cogitare, also bin ich im Zweifeln denkend, also bin ich etwas Denkendes. Diese jetzt gefundene absolute Existenz ist also die des denkenden Ich im Gegensatz zu einem jeden Sein, das etwa dem Anspruch, den die Vorstellungsinhalte erheben, entspräche. Daraus,

dass dieses Ich jeder Gegenständlichkeit, weil aller räumlich-zeitlichen Bestimmung entrückt ist, ergiebt es sich, dass es nicht im Sinne der kartesischen Ableitung des cogito ergo sum wäre, unmittelbar auf die Existenz einer denkenden Substanz zu schliessen. Das Ich des cogito ist keine Substanz, es ist nichts, als die Beziehung auf ein Ich, die „jede Vorstellung muss begleiten können", und durch diese Vereinheitlichung des Bewusstseins, als des Bewusstseins eines Ich, ein jedes weitere Urteil über Existenz erst möglich macht. Eine „Wirklichkeit schlechtweg" giebt uns dieses Ich des cogito. Seine Bestimmung als Substanz kann erst mit weiteren Mitteln erreicht werden. [1]).

Es muss zugestanden werden, dass Descartes gerade dadurch, dass er sich diese Mittel durch die Annahme der Existenz Gottes, dessen Essenz die Existenz einschliesst, verschafft, die Frage nach der Begründung eines Existenzurteils nicht wirklich in dem Sinne seiner ursprünglichen kritischen Absicht beantwortet. Aber es verdient doch daneben betont zu werden, dass die kritische Beantwortung des Problems der Sache nach schon gegeben ist in den berühmten Beispielen von der wahrhaft existierenden Sonne und von dem in der Veränderung der Erscheinungen beharrenden Sein des Wachses. Dasjenige, was hier die wahre Sonne von der uns erscheinenden unterscheidet und was die beharrende Wesenheit des Wachses constituiert, ist nichts Anderes, als das Gesetz der synthetischen Einheit des Gegenstandes als eines Gegenstandes der Erkenntnis. — Von dieser Einsicht aus kann man dann auch nicht länger übersehen, dass das kritische Motiv auch mitwirkt in dem so scholastisch klingenden Beweisgang für das Dasein Gottes. [2]) Die Annahme einer Correlation zwischen dem, was die Idee „objective" und was die Sache selbst „formaliter" ist, ist doch auch ein Ausdruck des Gedankens, dass die Idee eine wesenhafte Beziehung hat auf eine, sei es mögliche, sei es notwendige Existenz, und dass man erst auf Grund dieser Beziehung unterscheiden kann zwischen wahren und falschen Ideen, da diese, nur als psychologische Phaenomene aufgefasst, unter eine solche Beurteilung nicht fallen.

1) Siehe die Parallele mit Kant bei Natorp Kap. II.

2) Med. III. Natorp, Desc.' Erkenntnistheorie Kap. III u. IV, Anm. 32.



Das cogitare kann zwar (z. B. nach der Definition Princ. I 9) an sich jeden Bewusstseinszustand besagen; aber im Vordergrund steht für Descartes entschieden der Gedanke, dass das cogitare das „Denken", die Einheit des Bewusstseins bedeute, wie sie sich in den genannten Beispielen als das Fundament der Gegenständlichkeit erwies. Der Gedanke des „Ich denke" verleiht den Ideen einen Zusammenhang in der Einheit des Bewusstseins, und so wird durch diese Überwindung des Zweifels an einer jeden Gegenstandserkenntnis das geleistet, was die einzelne Idee aus sich heraus nicht zu leisten im Stande war: das Denken (im praegnanten Sinne der Bewusstseinseinheit) erweist sich als der Schöpfer der Gegenständlichkeit. Der Zweifel, der sich sogar auf die mathematischen Sätze erstreckte, weil er sich gegen jeden besonderen Erkenntnisanspruch auflehnen zu müssen glaubte, solange dieser nicht auf ein allgemeines, für das Erkennen überhaupt grundlegendes Gesetz zurückgeführt war, dieser Zweifel löst sich angesichts der Gewissheit des Ich; denn in diesem erhalten die Ideen die Gewähr, dass die in ihnen von Haus aus liegende Beziehung auf ein Etwas, als Gegenstand überhaupt, kein leerer Trug ist, da diese gleichsam ihr Correlat findet in der Beziehung auf das eine Ich, in dem alle Vorstellungen nicht sowohl zusammen sind, als vielmehr zusammen gehören.

Es liegt auf der Hand, dass mit diesem Ich des Descartesschen cogito das immaterielle (psychologische) „Leben" Augustins nicht auf einer Stufe steht. Augustin will in der That nur zeigen, dass sicherer als alles Urteil über körperliche Gegenständlichkeit das Urteil ist, das in dem Prozess des Selbstbewusstseins eine immaterielle Wirklichkeit erreicht. Und dieses Motiv ist zwar Descartes auch nicht fremd, aber wenigstens ging eine Untersuchung aus von der Frage des Existenz-Urteils, wogegen Augustin mit der Gewissheit des eigenen Seins die Seele schon als einen Teil des ewigen sich selbst denkenden Geistes erwiesen glaubt. Seine Absicht geht auf den Beweis der Unsterblichkeit, und nur insofern, als die Seele mit dem ewigen Geiste eines ist, ist sie rein geistig d. i. unsterblich.

Aber freilich ist auch bei Descartes die immer noch in der kritischen Tendenz gestellte Frage nach der Möglichkeit eines Existenzurteils nicht rein geschieden von der unkritischen Gegenüberstellung von Ich und Existenz ausser uns. Die Begründung seines Zweifels an der Mathematik und die Abhängigkeit der ideae innatae von der göttlichen Existenz erweisen sich deutlich als Concessionen an den naiven Realismus. So bleibt trotz der ursprünglich kritischen Tendenz Descartes hier auf halbem Wege stehen und gelangt nicht dazu die Aufgabe der Begründung der Existenzerkenntnis, für deren Lösung das cogito ergo sum doch nur die allerdings grundlegende, aber noch ganz allgemein gefasste Vorbedingung enthält, in der Arbeit an einem System der Grundbegriffe und Grundsätze am Einzelproblem zur Ausführung zu bringen. Er hielt mit der bloss allgemeinen Vorbedingung der Objektsbeziehung, die ein Urteil über Existenz möglich macht, auch schon die Existenz selbst für erreicht. Und so wird das Ich des cogito alsbald wieder zur substantia cogitans, d. h. das Motiv des Spiritualismus drängt den kritischen Grundgedanken zurück. Und das cogito, ergo sum wird die Grundlage eines Spiritualismus, der dem Augustins nicht mehr gar unähnlich sieht. [1])

1) Wie sehr bei Descartes die Abhängigkeit von augustinischen Gedanken schon von Anfang an zu bemerken ist, zeigt die als Hypothese vorgetragene Metaphysik und Psychologie der Regulae. Hier steht (bes. in der 12. Regel) augustinisches Gut dicht neben den ersten genialen Ahnungen moderner Erkenntniskritik.

# Anhang.

(Zu S. 72).

Es ist von Interesse, einer Andeutung Windelbands [1]) nachzugehen, dass das Prinzip der Selbstgewissheit auch in der sogenannten Metaphysik des Herennios ausgesprochen sei Die in Betracht kommende Stelle ist höchst merkwürdig; denn die Übereinstimmung mit Augustin geht viel weiter, als Windelband anzunehmen scheint. Es sei erlaubt den Text des Herennios noch einmal zum Vergleich mit den betreffenden Parallelen aus Augustin herzusetzen. [2])

**Herennios.**

III § 6

nach kurzer Ankündigung der Absicht, die Skepsis zu widerlegen:

*Εἰ γὰρ εἴπω ὅτι ἀληθῶς καὶ βεβαίως γινώσκω ὅτι ζῶ, τί πρὸς ταῦτα φήσει ὁ ἐφεκτικός; εἰ γὰρ εἴποι ὅτι ἀπατῶμαι ταῦτα ὑπολαμβάνων, ψεύσεται, καὶ γὰρ ὁ ἀπατώμενος ζῇ· εἰ δὲ ἴσως ἐρεῖ, ὅτι καθεύδεις καὶ ἀγνοεῖς καὶ ἐν ὕπνῳ βλέπεις ἅπερ βλέπεις, κἂν τούτῳ ψεύδεται προδήλως· καὶ γὰρ ὁ καθεύδων ζῇ καὶ ο*

**Augustin.**

trin. XV 12, 21.

Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides. Visa quippe somniantium simillima esse visis vigilantium quis ignorat? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit, Scio me vigilare; sed, Scio me vivere: sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest; quia et dor-

1) Gesch. d. Philos. 2. A. S. 227 Anm.

2) Text nach Heitz im Berliner Akademieber. 1889. S. 1182 f.

ἀγνωῶν. εἰ δὲ εἶποι, ὅτι μαίνῃ καὶ ἀγνοεῖς, ὁμοίως ψεύδεται· καὶ γὰρ καὶ ὁ μαινόμενος ζῇ· οὐδέποτε ἄρα ἀπατηθῆναι οὐδὲ ψεύσασθαι δύναται ὁ φάμενος εἰδέναι ἑαυτὸν ὅτι ζῇ·

mire et in somnis videre, viventis est. Nec illud potest Academicus adversus istam scientiam dicere, Furis fortasse et nescis; quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium: sed qui furit vivit. Nec contra Academicos dicit, Scio me non furere, sed, Scio me vivere. Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. .... Sed si talia sola pertinent ad humanam scientiam, perpauca sunt; nisi quia in unoquoque genere ita multiplicantur, ut non solum pauca non sint, verum etiam reperiantur per infinitum numerum tendere. Qui enim dicit, Scio me vivere, unum aliquid scire se dicit; proinde si dicat, Scio me scire me vivere, duo sunt iam; hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est: sic potest addere et quartum et quintum et innumerabilia, si sufficiat.

τοῦτο δὲ τὸ ῥῆμα, εἰ καὶ ἁπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἄπειρον δύναται προχωρῆσαι· ὁ γὰρ λέγων οἶδα ἐμαυτὸν ὅτι ζῶ, ἕν μέντοι λέγει· εἰ δὲ εἶποι οἶδα ἐμαυτὸν εἰδέναι ὅτι ζῶ, δύο δήπου λέγει· εἰ δὲ εἶποι πάλιν, ὅτι οἶδα ταῦτα δύο, τρίτον εἰδέναι ἐστίν· οὐδὲ δὲ δύναται καὶ τέταρτον προσθεῖναι καὶ πέμπτον; καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον χωρήσει, ὡς εἴρηται.

trin. X 10, 13.

Omnes .... se intelligere noverunt, et esse et vivere ....

Unmittelbar anschliessend:

εἰ δὲ εἴπῃ πάλιν, ὅτι οἶδα ἐμαυτὸν καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ νοοῦντα τίς ἂν ἔχων νοῦν ἀμφιβάλλει; πάντες γὰρ ἑαυτοὺς γινώσκουσι καὶ νοοῦντας καὶ ζῶντας καὶ ὄντας, καὶ οὐδενί ἐστιν ἀμφίβολον τὸ μήτε τινὰ νοεῖν τὸν ⟨μὴ⟩ ζῶντα, μήτε τινα ζῆν τὸν μὴ ὄντα· ἑπόμενον ἄρα τοίνυν ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ ζῆν τὸν νοοῦντα.

Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, ....



Ἔτι θέλοντας ἑαυτοὺς γινώσκουσι καὶ μνημονεύοντας δὲ ἑαυτοὺς ἴσασι καὶ ἅμα ἴσασι ὧν οὐδεὶς ἂν μνημονεύοι μὴ ὢν μηδὲ ζῶν μηδὲ νοῶν.

Item velle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt: ... .... Meminisse etiam se sciunt; simulque sciunt quod nemo meminisset, nisi esset ac viveret; .....

Περὶ πολλῶν μὲν πραγμάτων ἀμφισβήτησαν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἄλλος μὲν τοῦτο, ἕτερος δὲ ἐκεῖνο ἐδόξασεν· εἶναι δὲ ἑαυτὸν καὶ ζῆν καὶ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ θέλειν καὶ λογίζεσθαι καὶ κρίνειν οὐδεὶς ἀμφιβάλλει· ὁπότε καὶ εἰ διστάζει, καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· εἰ διστάζει διστάζοντα ἑαυτὸν νοεῖ· εἰ διστάζει οἶδεν ἑαυτὸν μὴ εἰδότα καὶ πληροφορηθῆναι βούλεται· εἰ διστάζει ἀναλογίζεται· εἰ διστάζει κρίνει· ὅστις γοῦν ἐν ἑτέροις διστάζει, περὶ τούτων πάντων οὐκ ἂν διστάζειν δύναιτο.

trin. X 10, 14.

et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.

§ 7.

Ταῦτα δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ δευτέρῳ κεφαλαίῳ εἰρημένα [1] ἱκανά εἰσι βεβαιῶσαι ὅτι τε ἔστι κατάληψις ἀληθεστάτη τῶν ὄντων καὶ ἐπιστήμη τούτων ἀναμφίβολος· πᾶσα γὰρ γνῶσις ἐκ νοῦ προερχομένη ἀληθεστάτη ἐστίν· ἡ γὰρ τοῦ νοῦ γνῶσις ἀναμάρ-

trin. XV 12, 21.

animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi, Scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt.

1) Diese Worte beziehen sich nicht auf Kap. II des Herennios, sondern sind vom Compilator sinnlos abgeschrieben. Heitz S. 1184.

τητός ἐστιν. καὶ τί ταῦτα λέγω, ὅπου γε οὐδὲ τὰς δι' αἰσθήσεων γινομένας καταλήψεις διαπιστεῖν χρὴ ἢ ἀμφιβάλλειν; διὰ τούτων γὰρ ἐμάθομεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα, τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὰ τῶν μέσων πάντα, ἐξ ὧν ἡ τῆς φιλοσοφίας εὑρέθη ἐπιστήμη· οὐ μόνον δὲ ⟨οὐδὲ⟩ ταῖς ἡμετέραις αἰσθήσεσιν ἀμφιβάλλειν χρή, ἀλλ' οὐδὲ ταῖς ἑτέρων μαρτυρίαις ἀπιστεῖν δεῖ· εἰ δὲ μή, οὐκ ἴσμεν τὰς πόλεις καὶ χώρας, ἃς ἡ φήμη συνίστησιν ἡμῖν· οὐκ ἴσμεν τοὺς πρώην γεγονότας ἀνθρώπους καὶ τὰ τῶν τούτων ἔργα καὶ τὰ καθ' ἑκάστην ὥραν δήποτε ἐπαγγελλόμενα· οὐκ ἴσμεν ἐν τίσι τόποις καὶ ἐκ τίνων ἀνθρώπων ἤλθομεν ταῦτα γὰρ πάντα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ταῖς ἑτέρων ἐπιστεύσαμεν μαρτυρίαις. καὶ ταῦτα μὲν ἐν τούτοις· περὶ δὲ τῶν ἑτέρων ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθήσεται.

Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus; per eos quippe didicimus coelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum: alioquin esse nescimus Oceanum; nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae historica lectione didicimus; nescimus quae cotidie undecumque nuntiantur, et indiciis consonis contestantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus locis, vel ex quibus hominibus fuerimus exorti; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum.

Heitz hat nachgewiesen, dass diese Schrift, die unter dem Namen des Herennios geht, eine ganz plumpe Compilation aus Philon (de ebrietate), Alex. Aphrodisias, Proclus (comm. in Plat. Parm.), Damascius (de princ.) ist. Es sind also Schriften verwandt, die z. T. erst nach Augustin entstanden sind.

Jene Stellen nun, die wir wiedergaben, sind die einzigen, für die Heitz keine griechische Quelle gefunden hat. Da die Parallele zu Augustin ausser Frage steht, giebt es nur die zwei Erklärungen: die Herennios-Stelle ist entweder in anderem Zusammenhange Quelle für Augustin gewesen, oder Augustin ist



mittelbar oder unmittelbar Quelle für den Compilator. Der Thatbestand lässt die zweite Möglichkeit als die wahrscheinlichere erscheinen. Zunächst dürfte zwischen der Abfassung des 10. und des 15. Buches de trinitate ein längerer Zeitraum, vielleicht von Jahren, liegen, da das Werk nach der „admonitio" der Mauriner (cf. Retr. II 15) im Jahre 412 unvollständig von Freunden Augustins herausgegeben wurde. Das 13. Buch kann nicht vor 416 geschrieben sein, da es das 12. Buch de civ. dei voraussetzt. Damit wird das Beibehalten derselben Quelle und die Verteilung der Citate auf die zwei entfernten Bücher doch recht unwahrscheinlich; ganz abgesehen davon, dass es nicht Augustins Art ist auf so unselbständige Weise zu arbeiten. Dagegen spricht für die zweite Annahme folgendes: Heitz hat nachgewiesen, dass Herenn. I 1, 2 und II 1 - 3 aus Georg. Pachymides' († 1310) ep. in Arist. philos. stammen. Die Compilation kann also vor dem 14. Jahrh. nicht entstanden sein. Handschriften finden sich erst von der Mitte des 16. Jahrhunderts an. Es ist daher wohl möglich, dass der Compilator eine Übersetzung von Augustins de trinitate, wie sie in jener Zeit verfasst wurden, benutzt hat. Leider haben wir kein Material diese Möglichkeit irgendwie zu erhärten. Denn es ist uns nur die Übersetzung des Maximus Planudes (1260—1310) bekannt, [1]) und die Probe (trin. XV 17—19), die bei Migne (Patr. gr. Bd 147) abgedruckt ist, zeigt, dass seine Art zu übersetzen von der unserer Herenniosstelle abweicht.

1) Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt. 2. A. S. 543.

# Lebenslauf.

Ich, *Karl Paul Hermann Leder*, bin geboren am 21. September 1875 zu Lauban in Schlesien als der Sohn des praktischen Arztes Dr. *Victor Leder* und seiner Frau *Hermine* geb. *Kaupisch*. Von meinen Eltern wurde ich der evangelischen Confession zugeführt. Nach dem Besuch der Bürgerschule und des Gymnasiums meiner Heimatstadt bezog ich Ostern 1895 die Universität Strassburg i. E., die ich Ostern 1896 wieder verliess. Seitdem studierte ich mit Unterbrechung eines Winterhalbjahrs, während dessen ich mich in Berlin aufhielt, unausgesetzt an der Universität Marburg. Am 9. Mai 1901 bestand ich vor der Marburger Philosophischen Fakultät das Examen rigorosum. — Im Mittelpunkt meiner Studien stand die Beschäftigung mit der Philosophie und der Theologie. Insbesondere verdanke ich der Lehre, die ich aus der mündlichen Unterweisung und den Schriften der Herren Professoren *Hermann Cohen* und *Paul Natorp* schöpfte, die entscheidende, über den Kreis meiner akademischen Studien weit hinausweisende Anregung. Diesen Herren fühle ich mich an erster Stelle zu tiefem Dank verpflichtet. Herr Professor *Natorp* hat mir zudem bei der Anfertigung der vorliegenden Dissertation unablässig mit seinem Rat zur Seite gestanden.

Ich besuchte während meiner Studienzeit bei folgenden Herren Docenten Vorlesungen oder Übungen: Graf *Baudissin*, *v. Below*, *Budde*, *Busse*, *Cohen*, *Gunkel*, *Harnack*, *Henning*, *Hensel*. *Herrmann*, *Holtzmann*, *Jülicher*, *Kaftan*, *Kaibel*, *G. F. Knapp*, *Köster*, *Kraetzschmar*, *Kühnemann*, *Lucius*, *Michaëlis*, *Mirbt*. *Natorp*, *Nowack*, *Sackur*, *E. Schmidt*, *Edw. Schröder*, *Sartorius v. Waltershausen*, *Werner*, *Windelband*, *Th. Ziegler*. Ihnen allen spreche ich meinen besten Dank aus.